HENRI CAZELLES

En busca de Moisés

EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
ESTELLA (Navarra)
1981

Tradujo *Alfonso Ortiz García*. Título original: *A la recherche de Moïse*. © Les Editions du Cerf - © Editorial Verbo Divino, 1981. Es propiedad. Printed in Spain. Fotocomposición: Cometip, Guelbenzu, 13. Pamplona. Impresión: Gráficas Lizarra, S. L., Avda. de Pamplona, 41. Estella (Navarra).
Depósito Legal: NA. 876-1981
ISBN 84 7151 309 9
ISBN 2 204 01290 4, edición original francesa.

CONTENIDO

PROLOGO

La figura de Moisés no pertenece a la gran política de su tiempo. Es lo que ocurre con la mayor parte de los fundadores de una religión. Todos ellos reaccionan frente a su época, pero siempre toman ciertas distancias ante ella. Marginal en la galería de las figuras políticas contemporáneas, su figura religiosa se va dibujando después de ellas con el pincel de unos discípulos respetuosos y hechizados por todo lo que el maestro les ha hecho ver en tal o cual circunstancia. Aquella figura se va modelando con el correr de los siglos y puede llegar a adquirir dimensiones colosales. En el caso de Moisés, pensamos en la tumba ideada por Miguel Angel para Julio II.

Nuestro siglo no pretende ahora acrecentar la estatura sobrehumana de aquellos hombres. Se esfuerza más bien en circunscribir su humanidad. Encontramos su grandeza no en su leyenda, sino en su vida. ¿Cómo pudieron vivir, recoger y transmitir una chispa de vida en medio de las fuerzas físicas, fisiológicas y sociológicas, que pueden sostener, pero también aplastar, ese ser de carne que nosotros somos y que también ellos fueron? La ambi-

ción de nuestro siglo, y más que su ambición su tarea, es encontrar de nuevo al Moisés de carne, pero con una carne animada de un espíritu que ha hecho de él el Moisés de la Biblia, el del Corán, el de Miguel Angel.

Esta tarea ha suscitado no pocos estudios, muchas veces geniales. Pero no es fácil encontrar la figura humana auténtica de Moisés a través de los prismas diferentes, deformantes a veces, que nos han transmitido su imagen en unos textos históricamente condicionados. Ya el Moisés profético del Corán no es ni mucho menos el Moisés mediador de la ley de Pablo y del Nuevo Testamento. Y el Moisés del Nuevo Testamento tiene algunos rasgos más que el del Antiguo. Y en éste, ¡cuántos y qué variados aspectos! ¿Habrá que escoger entre el Moisés tímido de Ex 4 y el Moisés decidido de las plagas de Egipto?, ¿entre el Moisés manso y humilde de Nm 12 y el Moisés colérico de Ex 32? Nos guardaremos muy bien de hacerlo así.

Y también nos guardaremos de escoger entre los diferentes Moisés que nos presentan los modernos críticos. Estos autores, obligados a la tarea a la que nos vamos a dedicar también nosotros, han podido resaltar un aspecto entre otros. El Moisés de J. Wellhausen es el liberador de Egipto que se detiene en el oasis de Cades más que el legislador de la tradición judía. El Moisés de E. Meyer es ante todo el sacerdote de Cades. El de Gunkel es el fundador de la nación, el creador de la comunidad israelita, sin que sea posible concretar los detalles de esa fundación. «Bien pensadas las cosas, reconocemos la figura de Moisés del mismo modo que distingui-

mos los contornos de un grupo colosal de montañas a través de la bruma». Gracias al contexto histórico (los hebreos/habiru), institucional (Sinaí) y geográfico (Gosén, Cades), Gressmann precisa esos contornos. Pero la llamada escuela de la tradición histórica tiende a analizar los textos del Pentateuco en función de unos grandes temas bastante vagos (salida de Egipto, desierto...) y oscila en la manera de vincular con ellos a Moisés. Para M. Noth, Moisés no sería más que una sepultura en el monte Nebo. Después de él, una serie de monografías (Coats, Simpson, Gunneweg, R. Smend, H. Seebass, H. Schmid, V. Fritz) han destacado las conexiones entre Moisés, las tribus del sur, del este y del norte, e incluso de Egipto (S. Herrmann). La existencia y la autoridad de los textos bíblicos resultan inexplicables si Moisés no hubiera sido nada para las tribus o grupos de tribus que constituyeron a Israel.

De hecho, si los retratos de Moisés que se nos presentan son tan diferentes, lo cierto es que no son tan contradictorios. Gracias a los descubrimientos modernos sobre el Antiguo Oriente sabemos muchas cosas de la época de Moisés. Y gracias a ciertos decididos viajeros conocemos relativamente bien las regiones por donde la Biblia lo conduce.

Un estudio paciente de los textos, versículo a versículo, palabra por palabra, nos ha enseñado también la manera de respetar los textos bíblicos. Ya no los vemos como un relato pintoresco que hay que leer con cierta imaginación. Se tiene en cuenta la tradición viva en que nacieron y la historia de los

grupos que nos los transmitieron no sin modificarlos; a veces era ésta la manera más fiel de conservar su contenido mientras la cultura cambiaba. El historiador parte siempre de los textos tal como se los han transmitido, pero tiene que saber en qué *condiciones y bajo qué imperativos se hizo esa* transmisión. El texto bíblico encierra una enorme riqueza. Tal o cual palabra puede tener un valor de evocación histórica insospechable a primera vista. Hoy sabemos que no es precisamente la primera lectura, el orden aparente de los episodios ni la sucesión de las frases lo que nos da el verdadero sentido histórico de la Biblia; tampoco se descubre a primera vista la historia de la tierra recorriendo los países y subiendo a las montañas. La Biblia no es un relato continuo, sobre todo cuando se trata de Moisés; está hecha de piedras acomodadas unas sobre otras por la historia espiritual de un pueblo y no por un sólo genio literario. Se ha necesitado la paciencia y la fidelidad al texto de generaciones de especialistas para que se pueda ir descubriendo en él poco a poco la verdadera disposición de esos testimonios.

Para que el lector no se sienta desconcertado por la manera con que vamos a seguir los textos bíblicos en donde se habla de Moisés, hemos de recordar que los episodios mosaicos están encajados en cuatro grandes exposiciones de los orígenes de Israel. Estas cuatro exposiciones se apoyan en las tradiciones históricas del pueblo, pero tienen en cuenta algo más que el pasado de Israel; quieren ser una lección de fe para el futuro a la luz del pasado. Cada una de estas *exposiciones tenía su* propio objetivo y su propia estructura. Cada una

tenía su autoridad. Cuando en diversas épocas se fusionaron para llegar a constituir el texto único que se convirtió en la Carta Magna de un solo Israel, tal episodio de una de ellas se agregó a tal episodio de la otra, con lo que los textos quedaron sabiamente tramados entre sí. Pero el historiador tiene que saber encontrar las estructuras y la disposición primitiva. Se encontrará el sentido del episodio no ya según lo anterior y lo posterior al texto actual, sino según lo anterior y lo posterior al texto primitivo, felizmente conservado en el texto actual.

Estas exposiciones han recibido los nombres siguientes: el yavista (J), redactado en el siglo X a. C; viene luego el elohista (E), alrededor del 800 a. C. Las tradiciones conservadas por las otras dos exposiciones, las del Deuteronomio (D) y el documento sacerdotal (P), dependen casi totalmente de las dos primeras. Pero tanto el yavista como el elohista han recogido el material de sus relatos de las tradiciones tribales transmitidas entre la época de Moisés (por el 1340-1250 a. C.) y las redacciones de J (en el reino del sur) y de E (en el reino del norte). Son a veces comunes, así como las tradiciones «madianitas» (M) del este, recogidas al parecer por la tribu de Gad o la de Rubén a la que pertenecía Nebo (Nm 32, 38) en donde murió Moisés; aquello servía para acercar a Moab y Madián. En su gran cuadro sobre la unidad de las tribus en torno a la dinastía judea (Gn 49, 10), el yavista unió esta tradición madianita a otras tradiciones sobre Cades que transmitían las tribus del sur (como Simeón) y algunas otras sobre el Sinaí, procedentes probablemente de los quenitas de Hebrón. Pero si le interesaba el personaje de Moisés, es porque con

Jacob era la figura más viva de los santuarios y de las tradiciones de las tribus del norte (Jue 18, 30; Os 12, 14), vinculadas de mala gana a la dinastía de David. El elohista se sentirá todavía más inclinado a hacer de Moisés la figura central de Israel y unirá a las tradiciones madianitas las tradiciones propias de las tribus josefitas, Efraín y Manasés, que son quizás las tradiciones de la «montaña de Dios». Maquir, primogénito de Manasés, se había hecho sedentario en la otra parte del Jordán (Nm 32, 39), en donde se encontraba también la «espesura de Efraín» (2 Sm 18, 6). Antes de unirse al santuario de Guilgal después de la conquista, estas tribus debieron acudir al monte Nebo para participar de la alianza con el país de Moab (Dt 28, 60). Josué, el conquistador efraimita, estará siempre presente como discípulo y ejecutor de los deseos de Moisés.

De esta forma queda avisado el lector de los jalones de que disponemos para llegar a captar las huellas del Moisés auténtico. Sabe también que estos jalones lo conducirán por un camino sinuoso y por veredas ingratas. Pero ¿no lo sabía ya de antemano? El contacto con las imágenes y con el texto bíblico le ayudará a encontrar al Moisés vivo de los orígenes de Israel [1]. Las páginas siguientes, por muy serias que pretendan ser, no son más que una aproximación, un ensayo. Evitarán las discusiones técnicas, tan necesarias por otra parte en la investigación histórica; querrán ofrecer solamente lo sólido y lo más probable, pero sin pretender por ello ser definitivas.

[1] Para los datos griegos y latinos, véase J. G. Gager, *Moses in greco-roman Paganism*. Nashville 1972.

1

En Egipto

¡Egipto! El país de la antigüedad que más seduce a nuestra imaginación. Grecia es más amable, más limpia; Egipto, más venerable y misterioso por sus monumentos y su antigüedad. Grecia además ha sido siempre más accesible, mientras que el velo que cubría la antigua historia del valle del Nilo sólo hace apenas siglo y medio que empezó a descorrerse. Todavía ignoramos muchas cosas; pero gracias al inmenso trabajo que se ha realizado, la historia y la vida del antiguo Egipto ya no son un mito para nosotros. Tenemos unos textos, unos monumentos, unas realidades tangibles.

Fijémenos en el siglo XIV antes de nuestra era, la época más brillante, si no la más sólida, del Egipto faraónico. El siglo empezó con el esplendor del reinado de Amenofis III. Este príncipe fastuoso dirigía entonces un imperio que desbordaba ampliamente el valle inferior del Nilo. Se le habían

sometido los oasis occidentales y la Nubia meridional llevaba ya mucho tiempo bajo el yugo de los hijos del dios Sol. Finalmente, el istmo de Suez había dejado de ser ya una frontera para Egipto: los predecesores de nuestro Amenofis, otros Amenofis y Tutmosis, habían conquistado Palestina, la misma Siria, y habían incluso atravesado el Eufrates. El imperio egipcio, relativamente liberal, respeta la autonomía local; los príncipes y reyezuelos que pululan por Canaán se inclinan a los pies de su amo, el faraón, llamándose «sus perros». Se le han sometido así todos los países vecinos; hasta los nómadas saqueadores respetan las fronteras y gravitan en la órbita de «Kemi» (Egipto), el Jam (o Cam) de la Biblia.

Hay otros países y otros grandes reyes, pero Egipto y su rey eclipsan a los demás. Babilonia está en decadencia, bajo el dominio de una dinastía sin gloria, la de los casitas. Asiria no saldrá de su apatía hasta mediados de siglo; sigue estando sometida a un país que tuvo su época victoriosa, Mitanni, pero que tras la victoria de los faraones mantiene ahora con Egipto las mejores relaciones, consolidadas por el matrimonio de sus príncipes y princesas. Hay sin embargo una potencia que amenaza a la vez a Egipto en Siria y a Mitanni en Mesopotamia: el estado feudal hitita. El foco de su actividad es el Asia Menor, pero esta belicosa aristocracia podría muy bien bajar de sus montañas del norte para conquistar los valles del «creciente fértil» que rodea al desierto de Arabia. Pero también este imperio conoce crisis internas y se ve más amenazado que Egipto por el poder de los aqueos que dominan el mar Egeo, que acaban de apode-

rarse de Creta y que se han instalado en las costas del Asia Menor: es la gran época de la Troya homérica, que no sucumbirá hasta dos siglos más tarde debido a las luchas intestinas entre los aqueos, idealizados por la Ilíada.

Así, pues, Egipto es por entonces el primer país del mundo. Y también el más rico. Cuando los demás reyes escriben al faraón, le piden oro con insistencia y le confiesan sin vergüenza alguna que no les envía bastante. «En la tierra de mi hermano (el faraón) –escribe el rey de Mitanni– el oro es tan abundante como el polvo». El comercio y el trabajo de su laboriosa población han logrado acumular en Egipto una riqueza fabulosa. Basta con recordar el asombro de nuestros contemporáneos cuando se encontraron ante los tesoros ocultos en el sepulcro de Tutankamón, faraón poco glorioso, que murió unos treinta años después de Amenofis III. Basta igualmente con leer la enumeración de los regalos hechos por Amenofis IV a su colega de Babilonia; esta lista comprende cerca de trescientos objetos por el estilo de los siguientes: diez cuchillos de oro, diez cuchillos de bronce con mango de oro o de plata, trece pequeños utensilios de oro que llevan el nombre de *zillahda*, nueve collares de oro y piedras preciosas, siete objetos llamados *ganû*..., etc.

Esta riqueza está al servicio de un arte incomparable. La técnica no conoce todavía todos los recursos del arte griego, pero ¡qué exuberancia! La arquitectura no es ya la de las pirámides, sino la de las grandes salas de columnas del templo de Amón, en Luksor, llenas de majestad. La estatuaria produce obras importantes, entre ellas los célebres

colosos de Memnón, cuyo estado deteriorado no nos permite vislumbrar toda su belleza. El arte se humaniza, se hace más ágil. Prevalece lo natural y bajo Amenofis IV se realizan pinturas y relieves llenos de encanto y de frescura. El mobiliario y la orfebrería alcanzan una perfección fácilmente apreciable en un recorrido por las salas del museo del Cairo.

Cultura artística y cultura literaria; las dos van a la par. No es ésta la edad clásica de la literatura egipcia; la lengua sufre entonces una fuerte evolución, lo mismo que el gusto literario. Siguen gustando los cuentos; mientras copian una y otra vez los cuentos antiguos, los escribas añaden otros nuevos, bien para narrar las aventuras de un príncipe predestinado, bien para describir la rivalidad de dos hermanos. A veces, el cuento se convierte en alegoría, como en el caso del «cuento de la Verdad y la Mentira», o bien toma un carácter más histórico como por ejemplo en las aventuras de Wenamón, compuestas sin embargo algo más tarde. Nos encontramos muy cerca, literariamente hablando, de los relatos épicos que celebran las campañas de Tutmosis III y más tarde las de Ramsés II. Se ignora la historia propiamente dicha; a veces en sus cartas los letrados hacen gala de su erudición [1], mientras que otros, más sensibles o más profundos, componen poemas de amor o himnos religiosos.

Esa es la literatura del tiempo, pero no por ello

[1] El papiro Anastasi I nos ofrece algunos detalles sobre las rutas de Canaán.

se olvidan en este Egipto tradicionalista–los antiguos escritos sapienciales. Se les copia de nuevo, se aprenden de memoria las enseñanzas de Ptah Hotep o de Merikaré. Son incluso estos escritos los que constituyen la base de la educación, ya que de su doctrina tiene que vivir el cuerpo de funcionarios del faraón. Estos preparan su carrera gastando la vista en la lectura difícil de los textos. Escribiendo página tras página los nueve discursos –no ciertamente breves– de las «Quejas de un campesino», aprenderán a respetar los bienes de sus subordinados; meditando en las máximas de Amenemhet, sabrán que tienen que «dar al pobre y sostener al huérfano», ser justos con los ricos y con los pobres. Con Ka Gemni, sabrán cómo han de portarse a la mesa de los grandes, y Kheti los penetrará del sentimiento de la superioridad de su profesión.

De hecho, es esta clase la que constituye la armadura del imperio egipcio. El campesino hace vivir a Egipto, pero el escriba es el que asegura su prosperidad. Mediante la organización catastral, garantiza el reparto de las propiedades después de cada inundación. Hace respetar la justicia inspirándose en los cuarenta rollos de la ley egipcia que por desgracia no han llegado hasta nosotros. Percibe los impuestos y las rentas de los inmensos terrenos pertenecientes al faraón. A este trabajo interior tan importante hay que añadir la carga de las relaciones exteriores. ¿Quién se preocupará de la correspondencia diplomática del faraón? El escriba. ¿Quién redactará los tratados? El escriba. Esto supone que ha de conocer y practicar las lenguas y los sistemas de escritura de los extranjeros.

En efecto, cuando la corte de Egipto escribe a los reyezuelos de Canaán o a los monarcas de las orillas del Eufrates, los mensajes se redactan en escritura cuneiforme y no en jeroglíficos. Cuando el imperio hitita devasta las tierras de Siria y obliga a Egipto a negociar, para aliarse finalmente con él en el siglo siguiente, será menester que los escribas conozcan el hitita, la lengua de aquel gran rey que se titula «Mi sol». Todo esto exige no solamente el conocimiento de la lengua, sino también el de la literatura de los países extranjeros; no es extraño, por consiguiente, que se hayan encontrado las epopeyas babilonias en las arenas del valle del Nilo.

En esta corte en donde los letrados se codean con los nobles, son numerosos los extranjeros, sobre todo los asiáticos. Los comienzos de esta XVIII dinastía fueron más bien xenófobos, ya que se trataba de rechazar a los invasores hicsos lo más lejos posible del delta. Pero aquello hace ya tiempo que se consiguió. Ahora, por el contrario, cuando Egipto se desborda sobre el Asia, intenta asimilar a estos países. Las princesas de Mitanni no vinieron solas desde las orillas del Eufrates. Y los reyes vasallos de la costa de Siria tuvieron que enviar a sus hijos a la corte de su soberano. Cuando adquieren demasiada influencia, se les invita a ellos mismos a residir en Egipto de forma indefinida.

Todas estas circunstancias hacen que Egipto sea entonces un país ampliamente abierto a la influencia asiática. Los altos cargos están, como es lógico, reservados a los egipcios, pero no faltan extranjeros en las funciones de administración. La cultura, las ideas, el arte, se impregnan de nuevos estilos.

Egipto sigue siendo Egipto, pero las nuevas influencias cambian su equilibrio interno e hipertrofian ciertas corrientes, ciertas concepciones, a costa de las demás. A finales del reinado de Amenofis III, una grave crisis amenaza al Egipto tradicional; explotará con su sucesor, Amenofis IV, llamado Akenatón (1372-1354) [2].

Fue una crisis interna. Le pasó a Egipto lo que les pasaría luego a otras civilizaciones en su apogeo: se empieza a cuestionar las tradiciones sobre las que pudo construirse esa civilización. Egipto atravesó entonces una crisis de escepticismo similar a la que Grecia conoció a finales del siglo V, a la de Roma cuando acabaron sus conquistas y a la de Francia en el siglo XVIII con la «crisis de la conciencia europea». Es verdad que el Egipto de Amenofis IV no conoció el escepticismo filosófico, pero surgieron nuevas corrientes, o por lo menos corrientes secundarias hasta entonces, que quebrantaron las concepciones tradicionales. Estas permitieron un éxito momentáneo de las últimas, pero las nuevas ideas resultaron impotentes para proseguir su marcha hacia delante. Se las abandonó, se buscó otra cosa; y vino el hundimiento, ya que se quebró entonces aquel impulso espiritual que tensaba las voluntades al servicio de esta civilización. Es el destino de todas las civilizaciones, a no ser que una de ellas se base en una doctrina divina que escape de los límites inevitables de las concepciones humanas.

Pues bien, el punto débil de las concepciones

[2] Drioton-Vandier, *L'Égypte*, 1962, 343 y 631.

egipcias no tenía que buscarse ni en el arte, ni en las ciencias, ni en la doctrina política tan interesante de los escritos antiguos; ese punto débil residía en las doctrinas religiosas. Hablamos de doctrinas religiosas y no de sentimiento religioso. El sentimiento religioso egipcio fue siempre muy profundo [3]: respetuoso de la divinidad, devoto con el culto tradicional, este sentimiento religioso llegó precisamente a desplegar toda su intensidad en este período a través de lo que Breasted ha llamado «la piedad personal». Es entonces cuando se componen los himnos y las plegarias más sentidas y más personales [4].

Pero las representaciones divinas no se adecuaban a estos sentimientos. Los egipcios habían permanecido fieles en su conjunto a las representaciones prehistóricas elaboradas en la época en que las tribus vivían todavía de la caza y de la pesca. Entonces era natural que se representase a la divinidad bajo los aspectos de los que dependía más estrechamente la vida: el animal terrible que era preciso apaciguar, el animal benéfico que servía de alimento o que ayudaba en la agricultura. A ello se añadieron otras representaciones, incluso la representación humana bajo el signo de influencias muy complejas. A través de las múltiples transformaciones económicas y sociales, el egipcio seguía siendo fiel a estos cultos, convertidos en cultos locales

[3] C. Desroches-Noblecourt, *Les religions égyptiennes*, en *Histoire générale des religions*. Paris 1948, 205-328.

[4] Breasted, *Développement of Religion and Thought in ancient Egypt*. New York 1912.

cuando las tribus se afincaron en el suelo. El carnero de Mendes, el pez de Oxirrinco o el cocodrilo de Fayum seguían siendo los dioses de los distritos locales. Y estos cultos seguían estando vivos, herederos de una tradición respetuosa de todo lo que en otros tiempos había sido considerado como fuente de vida.

Pero las condiciones habían cambiado mucho desde el quinto y cuarto milenio. Se habían constituido agrupaciones regionales y el dios de un país había sido adoptado por su vecino; Roma hará luego lo mismo con los dioses de Veyes y de otras ciudades de Italia. De estas yuxtaposiciones habían nacido varias síntesis, ya que el espíritu humano tiene necesidad de clasificar y de ordenar. Del deseo de respetar la tradición religiosa y de la exigencia de unidad del espíritu humano nacieron los sistemas teológicos. El más célebre de todos ellos fue el de Heliópolis, en donde el dios Sol gozaba de preeminencia sobre los demás dioses. Gracias al apoyo que le prestaron los faraones menfitas de la V y VI dinastías, fue ésta la doctrina oficial de la corte de Egipto en la mitad del III milenio. Pero surgieron otros sistemas rivales. Incluso cuando Menfis se convirtió en capital, se impuso un día otra doctrina que consagraba la preeminencia, no ya de Ra (el Sol), sino de Ptah, el dios de Menfis. Cuando se derrumbó el antiguo imperio, los dioses de los diversos lugares conocieron también su revancha y hubo nuevos sistemas teológicos en Hermópolis y en Heracleópolis. El primero concedía la preminencia a Thot, y el segundo al dios-carnero Harsafés.

Las condiciones de vida volvieron a cambiar. Se edificó el imperio tebano. El dios de los vencedores era Amón; este dios victorioso, fuente oculta de poder y de vida, pasaría a ocupar el primer sitio en el panteón y en las concepciones de los egipcios. Hacía poco tiempo que era conocido en su forma humana, pero su gloria sobrepasaría a la que tuvieron los otros. Sin embargo, ni su culto ni su doctrina eran exclusivos. Los demás dioses seguían reivindicando cada uno su prestigio en sus diversos santuarios y el faraón, aunque devoto de Amón, era también sacerdote de todos los otros dioses, representado en los oficios por sus cleros respectivos [5].

En una corte culta, abierta a las influencias extranjeras y amiga de novedades, estos sistemas caducos y múltiples no eran muy satisfactorios. Se daban cuenta perfectamente de su carácter artificial. ¿No respondería mejor a las aspiraciones una religión solar? Se trataba, por otra parte, de una antigua tradición egipcia, que siempre se había mantenido en Heliópolis, al norte de Menfis. ¿No era el Sol un dios universalmente reconocido, tanto por los hititas que veneraban a la diosa Sol de Arinna como por los babilonios que adoraban a Shamash, el sol-justiciero? ¿No tenía este dios otros títulos de que gloriarse además del que se derivaba del consentimiento universal? ¿No era él el que dirigía el curso del tiempo, la sucesión de las noches y de los días y el ritmo de las estaciones? Cuando aparecía, la vida empezaba a palpitar. Su calor era el que hacía brotar las plantas: «sus rayos

[5] S. Saumeron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*. Paris 1957.

alimentan los campos» [6]. ¿No sería él realmente el creador, el único creador?

En este ambiente jugaron también las rivalidades y las ambiciones políticas. Los tradicionalistas se inquietaron, el clero de Amón se conmovió. El carácter del nuevo rey, Amenofis IV, acabó agudizando el conflicto. Se persiguió a Amón y con él a los demás dioses. La vieja capital quedó abandonada y se edificó otra nueva bajo el signo del nuevo culto, el de Atón, el disco solar. Se inauguró una nueva forma de vivir, que despreciaba las antiguas costumbres y apreciaba la alegría de vivir, el naturalismo y la libertad. El rey, la reina y su camarilla se ocuparon de todo lo que no fuera hacer una buena política, seria y consecuente.

Y los resultados fueron desastrosos. Empezó a cundir el desorden en la administración, la prevaricación en la justicia, el pillaje y los abusos en el ejército. Tal es el cuadro que nos traza de la situación un edicto de reforma promulgado por uno de los sucesores de Akenatón. Parecía haberse roto todo el impulso de la nación. Bajo la acción de los hititas y de otras bandas particulares, se hundió la hegemonía egipcia en Siria-Palestina. Al verse abandonados sus aliados, o terminaron asesinados o tuvieron que abandonar impotentes su país. Llegó incluso a temerse que las intrigas y las rivalidades acabaran poniendo a un hitita en el trono de Egipto. Pero el sentimiento nacional prevaleció, el príncipe hitita desapareció y, gracias a una fuerte personali-

[6] Himno al Sol, de Akenatón.

dad, Egipto logró salir de esa crisis debilitado, pero todavía grande; no había sonado aún la hora de la decadencia.

Esta fuerte personalidad era la del general Horemheb. Su estrella había ido lentamente creciendo bajo los sucesivos faraones; a la muerte del rey Ay, que le había concedido –de grado o por fuerza– títulos extraordinarios, se hizo reconocer como faraón por el clero de Amón y entró a formar parte, por su matrimonio, de la familia de Amenofis IV, lo cual le confirió cierta legitimidad. No engañó las esperanzas de los que habían creído en él. Su reino fue decididamente restaurador y tradicional: desapareció el culto de Atón sin dejar huellas. Y sobre todo se esforzó en restaurar la administración faraónica.

Para ello promulgó nuevas leyes y redactó un decreto importante que mandó inscribir en uno de los pilones de su templo en Karnak. En él denunciaba los abusos y extorsiones de la administración y del ejército, organizaba la inspección y mejoraba la justicia; para impedir los regalos corruptores, suprimía el tributo que había que pagar a los funcionarios para ejercer sus funciones judiciales. Tenemos aquí el testimonio de la vuelta a las sanas tradiciones de la administración, tal como se enseñaban en las escuelas de los escribas.

Estas escuelas proporcionaban el personal administrativo que permitía a Horemheb sus reformas y su gobierno. ¿Quién redactó los nueve capítulos de su decreto? No fue él evidentemente, como tampoco Napoleón fue el redactor de su código civil, por mucho interés que se tomara personalmente en

su elaboración. Para organizar sus cuadros, apelaba a los alumnos de estas escuelas, convencidos de la necesidad de la moral tradicional para lograr la prosperidad del país [7].

Estas escuelas le proporcionaban igualmente personal diplomático. Ocupado como estaba en la reconstrucción interior de Egipto que le obligaba a numerosos viajes, este general no pudo renovar las brillantes tradiciones guerreras de los comienzos de la dinastía. Salvo una breve campaña el año 16 de su reinado, que le llevó a Biblos, parece ser que renunció a reconquistar la Siria ocupada por los hititas y que firmó la paz con ellos, paz que renovaron más tarde los egipcios y los hititas en un tratado más célebre y duradero. En todo caso, no actuó militarmente contra ellos.

Esto no quiere decir que no surgieran también entonces intrigas y negociaciones. Sea cual fuere su política, Horemheb no podía desinteresarse de la cuestión siria, como más tarde les sucedería a Mohamet Alí o a los ingleses. Para dirigir estas intrigas y negociaciones, sus súbditos asiáticos y palestinos podían rendirle buenos servicios. Semejanzas de raza y de lengua permitían a estos semitas pasar y actuar en sitios en que un egipcio con su acento y su mentalidad podía correr el peligro de verse en apuros. Era natural que el faraón reclutase estos personajes en su personal diplomático; y era lógico que para ello prefiriera acudir a los asiáticos

[7] G. Posener, *Littérature et politique dans l'Égypte de la XII^{e} dynastie*. Paris 1956. Muchos de estos textos volvieron a ser copiados por los alumnos en el nuevo imperio.

que vivían desde hacía tiempo en el delta; el faraón encontraría en ellos más fidelidad para con su país adoptivo.

Pues bien, Horemheb conocía a su gente. Antes de subir al trono, había estado encargado de la administración de los asiáticos que habían huído de Palestina [8]. Aquel cargo le permitió distinguir entre las diferentes capas de inmigrantes. Algunos eran muy recientes: la agitación que siguió a la invasión de Canaán por las bandas armadas les había obligado a pasar al valle del Nilo. Otros, por el contrario, habían venido hacía ya varios siglos; durante el imperio medio, familias enteras habían pedido humildemente su admisión, y la pintura mural de la tumba de un funcionario nos ha conservado el recuerdo de aquellas migraciones.

Y finalmente, entre ambas épocas, los hicsos habían facilitado a ciertas tribus su asentamiento en el país. Algunas de ellas, relacionadas con un antepasado común de nombre Israel o Jacob, llegarían a alcanzar una gran celebridad. También entre ellas el faraón escogió a varios aprendices de escribas (cf. Ex 5, 15.19-22), todavía jóvenes, capaces de seguir los cursos de educación egipcia. Entre estos muchachos se encontraba Moisés, que alcanzó un éxito especial. Por otra parte, es posible que la benevolencia particular de una princesa de la corte motivara la elección del faraón. Sobre la manera con que esta princesa conoció al niño, la tradición

[8] Breasted, *Histoire de l'Égypte*, II, 409; Drioton-Vandier, *o. c.*, 417; A. Gardiner, *Egypt of the Pharaons*. Oxford 1961, 243.

nos ha conservado una bonita historia que todos recordamos todavía [9].

Es curioso el nombre de Moisés. Sólo él lo llevó en Israel. El historiador judío Josefo, que vivió en el siglo I de nuestra era, veía en él un nombre egipcio, pero la etimología que propone les parece fantástica a los críticos modernos. Estos admiten sin embargo generalmente la idea de Josefo, bastante probable si el niño fue adoptado por una princesa egipcia.

Pertenecía a la tribu de Leví, tribu poco numerosa, quizás un simple clan que había venido a instalarse en Egipto después de la dispersión de las tribus (Gn 34). Este clan había dejado Canaán con otras familias israelitas o patriarcales en un período de agitación y de hambre. Tuvo lugar entonces la «gran revuelta» de los pueblos; las invasiones los precipitaron a unos contra otros y, en medio del desconcierto general, los hicsos, «caudillos de países extranjeros», lograron establecerse en el delta, fundaron la ciudad de Avaris e hicieron de esta ciudad su capital mientras dominaron en Egipto. Seguramente les complacía que vinieran a instalarse en sus cercanías otras tribus asiáticas, capaces de echarles una mano en caso necesario contra los egipcios.

En la parte oriental del Nilo, el Shihor, siguen viviendo en el siglo XIV muchos semitas. Constituyen una especie de avanzadilla de las tribus beduinas que ocupan los confines de Egipto y el sur de

[9] Cf. G. Ricciotti, *Historia de Israel*, I. Barcelona 1966.

Palestina; los documentos faraónicos les dan el nombre de *shosu* [10]. Son tribus pobres, más acostumbradas a recorrer la tierra que a cultivarla; su principal riqueza eran los ganados de ovejas y cabras. Sin embargo, algunos de sus miembros se iban acostumbrando a cultivar calabazas, melones, puerros, ajos y cebollas; los israelitas soñarán con ellas cuando vuelvan al desierto. También puede ser que algunos se procurasen estas cosas comerciando con lo que les daban sus rebaños; si recordamos sus quejas (Nm 11, 5), no parece ser que dedicasen a este cultivo los sudores que costaban a los *fellahs* egipcios.

Todos estos rasgos señalan la oposición de vida y de carácter entre los egipcios y los nómadas. «Los egipcios consideran impuros a los pastores», indica el autor del Génesis por boca de José (Gn 46, 34). Insiste entonces en la oposición más clara, la que había entre un pueblo sedentario y agricultor y las tribus de pastores nómadas o seminómadas. Pero esta oposición llevaba otras muchas consigo. Oposición entre los cultivadores del rico y fértil delta y la pobreza de los beduinos subdesarrollados: oposición de cultura y de civilización entre un país muy avanzado en las artes y la literatura y una

[10] Un oficial de un puesto fronterizo escribiría estas líneas a uno de sus jefes: «Acabamos de permitir el paso de la frontera de Merneptah de Teku a las tribus de shosu de Edom, en dirección a los marjales de Pitón de Merneptah de Teku, para que puedan sobrevivir, ellos y sus rebaños, en el gran Ka del faraón (vida, salud y fuerza), el buen Sol de toda la tierra» (papiro Anastasi, VI, 51, tr. Montet, *Avaris*, 83. Paris 1941). El conjunto de textos sobre los shosu puede verse en R. Giveon, *Les Bédouins Shosou des documents égyptiens*. Leiden 1971.

población que no era todavía pueblo e ignoraba todos los refinamientos de la época amarniana; oposición de lengua (el salmo 114 dirá más tarde que los egipcios hablan una lengua extraña, «bárbara», pero no cabe duda de que los egipcios del siglo XIII sentirían esa misma impresión al oír los verbos semíticos que no entienden de la armonía sintáctica egipcia); oposición finalmente de raza y de tradición, que llegaba a separar el alma misma de los dos pueblos: las tribus israelitas habían venido con sus venerables tradiciones que habían acabado de formarse cuando recorrían como nómadas los confines de Mesopotamia; ¿qué podía comprender un egipcio de la tradición de un paraíso perdido, si él vivía entonces en un verdadero Edén?; en aquel delta fertilizado por las inundaciones anuales, ¿era posible concebir un diluvio catastrófico?

¿Qué ocurriría con la religión? También aquí había una oposición, pero más difícil de captar. Difícil porque, si las escuelas de Egipto tienen ya una teología o mejor dicho varias teologías refinadas –como tuvimos ocasión de ver–, los israelitas contemporáneos no tienen todavía ninguna. Adoran, reverencian y temen el poder de su divinidad tradicional, pero no tienen una idea clara de lo que es. Los dioses de Egipto tienen una morada, un templo; la divinidad de Israel no lo tiene, sino que van a adorarla a la cima de algún monte de la península arábica. En la familia de Moisés lo llaman Yaho, Yaw o Yô (cf. Gn 4, 26). No se tienen ideas concretas sobre su nombre, sino que saben sólo que es el dios de los padres, el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, es decir de las primeras genera-

ciones que nomadearon por Canaán. Ese Dios intervino en favor de los padres; los guió y protegió al mismo tiempo que les pedía obediencia y sacrificios; todavía se recordaba la forma con que su poder socorrió a Abrahán contra el faraón o los reyes orientales, lo mismo que a Jacob en sus peleas con Esaú.

Habían pasado ya tres o cuatro siglos y el contacto con la población egipcia había alterado en parte la pureza de aquellas creencias tan simples. Pero era aquella la divinidad moral y tradicional, de rasgos muy distintos de los del Atón amarniano, la que iban venerando de generación en generación: el niño Moisés recibió está herencia de labios de su madre y de su hermana al comenzar su iniciación en la cultura egipcia. La influencia materna y familiar debió ser en su ánimo lo suficientemente fuerte para contrarrestar el prestigio de la civilización faraónica. Es verdad que los años escolares no eran especialmente agradables para el aprendiz de escriba; se reconocía un valor pedagógico incomparable a los castigos corporales [11]. La época amarniana, época de distensión y de naturalismo, había conocido probablemente cierta relajación en este terreno como en los demás, pero el reinado de Horemheb fue una época de reacción y de vuelta a las tradiciones y a la austeridad de vida. Cuando se pedía mano dura en la administración, no cabe

[11] «Golpeabas mi espalda y en mis oídos tu doctrina penetraba», escribe un alumno agradecido a su antiguo maestro. Cf. Erman, *Literatur der Aegypter*. Leipzig 1923, 267, según papiro Anastasi, IV, 8, 7 s.; Caminos, *Late Egyptian Miscellanies*. Oxford 1954.

duda de que la educación de los futuros funcionarios se resintió también de esta dureza. En esta atmósfera de seriedad, de respeto a las enseñanzas religiosas y políticas, Moisés y sus condiscípulos se hicieron expertos en la sabiduría tan renombrada de los escribas de Egipto.

Así, en el joven Moisés confluían dos tradiciones profundamente distintas, pero es muy probable que él no se diera cuenta todavía de este hecho. Iniciado como debía estar para hacerse capaz de cumplir con las funciones que el faraón destinaba para sus escribas de origen asiático, iba añadiendo a su saber las tradiciones ancestrales y las enseñanzas egipcias, aumentadas con el conocimiento necesario de la cultura cuneiforme y mesopotámica, ya que era ésta la que dominaba en Canaán por el siglo XIV. Aprendía, recibía; no le cabía otra elección.

Pero llegó un día en que se impuso bruscamente la elección. Las circunstancias iban a evolucionar rápidamente; los israelitas se levantarían contra los egipcios y a Moisés no le cupo más remedio que optar entre su raza y su cultura.

Horemheb murió por el 1320. Con él se extinguió la XVIII dinastía, con la que estaba vinculado por su esposa. Pero muchos lo consideraron como el fundador de una nueva dinastía, la de los Ramsés. Ramsés I y su hijo Seti parece ser que obraron con mucha habilidad, el primero en el sur, en Karnak, y el segundo en Pelusa y en Tanis, en el delta. Pues bien, el delta es precisamente la cuna de esta familia y por eso se convierte en el centro de gravedad de Egipto.

Lo es primeramente en el terreno militar. La ruina de la influencia egipcia en Siria-Palestina le ha hecho perder al reino su bastión oriental: los nomos [12] del nordeste vuelven a formar la frontera del país, donde reina la anarquía. Ramsés I muere al cabo de pocos meses y Seti I sube al trono encontrándose en presencia de una rebelión general de los *shosu*, de esos beduinos con los que están más o menos relacionados los israelitas; hay 23 fortalezas situadas entre Canaán y Egipto que se encuentran en estado de rebeldía; la situación es más grave todavía ante el hecho de que el imperio hitita está en la cima de su poder sobre Siria y con ganas de apoderarse del sur [13].

El nuevo faraón reacciona vigorosamente y va tomando una tras otra las 23 fortalezas. Sube luego hasta Galilea adonde llega a tiempo para dispersar una coalición que se estaba formando y asegurar así la influencia egipcia sobre lo que habría de ser Palestina. Intenta incluso penetrar en Siria, pero sin lograrlo. Así, pues, la situación seguía siendo precaria; era preciso mirar por la seguridad del delta mediante un sistema de defensa adecuado. Seti emprende desde Egipto hasta Canaán toda una serie de trabajos de fortificación. Los artistas de Karnak que relatan e ilustran las campañas palestinas del monarca nos han conservado la mención o la representación en piedra de estas obras: la fortaleza de Silé (El Kantarah), la obra del León, el

[12] Distritos que habían sido independientes durante la época prehistórica.

[13] Sobre este período, cf. Drioton-Vandier, *o. c.*, 403 s.; A. Gardiner, *Egypt of the Pharaons*. Oxford 1961, 252 s.

Migdal (torre) de la fuente de Hupana, una ciudad reconstruida por Seti y llamada por eso «Victoria de Seti-Merenptha», etc. Esta actividad constructora no debió limitarse a los territorios exteriores, sino que se extendería hasta Pelusa y Tanis, lugares de origen de la dinastía, por donde vivían semitas de diversos grupos.

Estos semitas no eran bien vistos por el gobierno egipcio. Aun suponiendo que no participaran de la rebelión a principios del reinado, los semitas, sobre todo entre los grupos fronterizos, no dejaban de ser un elemento étnico preocupante, difícil de distinguir para los ojos egipcios del resto de los beduinos. El libro del Exodo resume muy bien la situación cuando hace decir al faraón: «Mirad, los israelitas se están volviendo más numerosos y fuertes que nosotros; vamos a vencerlos con astucia, pues si no crecerán; y si se declara la guerra, se aliarán con el enemigo, nos atacarán y después se marcharán de nuestra tierra» (Ex 1, 10). Estaban políticamente justificadas estas preocupaciones del gobierno egipcio respecto a unas tribus levantiscas y por otra parte prolíficas. Contra esta proliferación semítica que amenazaba al carácter étnico de su nomo predilecto, Seti tomó varias medidas que se mostraron sin embargo poco eficaces.

No buscaba sistemáticamente la aniquilación de la raza; le preocupaba mucho más utilizarla como mano de obra. Necesitaba gran número de brazos para la edificación de sus fortalezas y de sus «ciudades graneros» (Ex 1, 11), como las llama la Biblia, es decir, las ciudades destinadas a servir de base para sus campañas en Palestina, donde esta-

blecer sus carros y sus caballos y acumular provisiones. Para estos enormes trabajos le pareció natural al faraón emplear la mano de obra que tenía más próxima, o sea, a esos israelitas molestos que podían ser útiles para todo. Por otra parte, no parece que se tratara sólo de ellos; se les da el nombre más general de hebreos. Por esta época el término egipcio «aperu», hebreos [14], que hasta entonces había designado a los elementos flotantes al margen de la civilización, empezó a utilizarse como sinónimo de trabajador forzado [15]. Era toda una masa de hombres a los que había que obligar al trabajo; el poder se levantó contra ellos y se hizo opresor; lo exigía la política. Así, la administración cargó con todo su peso sobre ellos y envió inspectores y capataces, que obligaban a trabajar a golpes de látigo.

Desde luego no se pensaba en convertir a aquellos pastores en técnicos ni se les exigió que fueran arquitectos ni siquiera albañiles. Se les dejó en sus campos, al menos al principio, pero se les obligó a preparar la masa y los ladrillos. Era un trabajo sencillo, pues no había que cocerlos; dejaban sencillamente que se secaran al sol. El trabajo consistía en hacer adobes, mezclando el barro con paja y

[14] Este término es una transcripción de *aperu/hapiru*. Los *hapiru* están presentes por todo el Oriente Próximo del II milenio a. C.: cf. H. Cazelles, *The Hebrews*, en D. Wiseman, *Peoples of Old Testament times*. Oxford 1973, 1-28.

[15] Se encuentran en Jafa bajo Tutmosis III, en Beisán (Palestina) a comienzos del reinado de Seti I y trabajan en las minas en tiempos de Ramsés IV (por el 1150 a. C.). En la Biblia, este término cae en desuso en la época de David y no vuelve a aparecer más que como un arcaísmo mucho después del destierro.

aplastando luego esa masa en un molde rectangular [16]. Al principio, los israelitas no tenían que ir a buscar la paja; se la traían y su tarea resultaba más fácil. Pero era un trabajo monótono y duro: tenían que entregar cada día cierto número de ladrillos fijado por las autoridades. En vez de la libertad del nómada que sigue a su rebaño y que encuentra en su vida tiempo para la aventura y la distracción, la administración egipcia impuso a los hebreos una tarea regular y fastidiosa.

Más aún que una fatiga, los israelitas vieron en esto una humillación. Consideraron esta obligación como una esclavitud. Se veían como aplastados por aquella máquina de trabajar que era Egipto, lo mismo que cualquier otro país civilizado. Mientras habían vivido al margen de la sociedad egipcia, habían podido conservar su independencia y su orgullo de beduinos o semi-beduinos. Ahora eran esclavos de Su Majestad. Por tanto, empezaron a trabajar de mala gana y la administración faraónica, acostumbrada al trabajo incansable del *fellah,* no vio en esta resistencia más que pereza; en consecuencia, intensificó la vigilancia y endureció el yugo. El peligro hitita y asiático, siempre amenazante, obligaba a Seti I a pensar en nuevas campañas fuera de sus fronteras. Y esto hizo que empeorara la situación de los israelitas.

¿Qué pasaba con Moisés durante este tiempo? Por su formación, su cultura y su carrera era un

[16] Véase una reproducción en G. Posener - S. Saumeron - J. Yoyotte, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne.* Paris 1959, 38. En color en Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible,* I, 1942.

funcionario egipcio. Se había hecho «muy estimado en Egipto por los ministros del faraón» (Ex 11, 3). Pero por su familia y su sangre era israelita. No había renegado nunca de su linaje. «Moisés creció –nos dice la Biblia–, fue adonde estaban sus hermanos» (Ex 2, 11). Ni su influencia en la corte ni su educación esmerada habían apagado en él el sentimiento profundo de solidaridad con aquellos subdesarrollados, incapaces por otra parte de comprenderle y más inclinados a envidiarle que a darle su estima. ¡Qué fuerza en aquel vínculo de sangre que empuja a Moisés hacia sus hermanos! Entre los primitivos y los nómadas es el vínculo social por excelencia, casi podríamos decir que el único que existe. El vínculo de un contrato no tiene en ellos valor más que cuando se le asemeja al de la sangre: de ahí el rito de intercambiar unas gotas de sangre cuando se firma un contrato. Además, el vínculo de parentesco tiene aquí un valor divino: el linaje de Abrahán ha sido bendecido por Dios y es el heredero de sus promesas. Ese Dios de los padres atrae a Moisés por aquella sangre que lo une a las tribus y hace de él un adorador, un fiel y hasta un pariente de todos.

Así, pues, Moisés no se ha olvidado de sus hermanos. Acude a ellos, no como un inspector o un vigilante, sino como un hermano. En primer lugar, «testigo de sus duros trabajos», se vio obligado a romper con el gobierno. Un día vio a un funcionario egipcio maltratando a un hebreo; si se hubiera tratado de un hebreo no israelita, quizás no hubiera reaccionado, ya que respetaba demasiado a la autoridad egipcia a la que pertenecía; pero ese hebreo era «uno de sus hermanos» (Ex 2, 11), un

israelita. No había por allí ningún testigo que lo pudiera ver; movido por la fuerza superior que es el vínculo de la sangre, Moisés mató al egipcio. Creía que no lo había visto nadie; ocultó el cadáver, ya que no quería provocar al faraón. Pero de hecho se había cometido algo irreparable. Sin saber cómo, empezó a cundir el rumor, probablemente por culpa de la envidia de los hebreos que no sentían ninguna simpatía por aquel mimado de la fortuna. Cuando al día siguiente quiso intervenir en una discusión entre hebreos, no sabemos si israelitas o no [17], el que se sentía molesto por su intervención le indicó despechado que sabía lo ocurrido y que estaba dispuesto a denunciarlo ante el juez. La justicia y la policía tienen los medios suficientes para establecer unos hechos que no han tenido ningún testigo; probablemente se sospechaba ya de él.

Moisés no podía hacer otra cosa que abandonar el país. Una fuerza más poderosa que la suya había consumado su ruptura con su país de adopción. El Dios de Abrahán [18], actuando por medio de la fuerza de la sangre a la que Moisés había sabido guardar fidelidad, apartó a aquel joven de la tierra de Egipto. La formación que había recibido no se perdió; se imponía otra formación, menos humanista y más religiosa, en la que se va a iniciar en las salvajes regiones del este. Fugitivo político como

[17] Más probablemente no israelitas. Aquí no se dice que sean «hermanos de Moisés»; estos últimos quizás no hubieran rechazado su intervención.

[18] Sobre «el Dios de Abrahán», cf. H. Cazelles, *Le Dieu d'Abraham:* Les quatre fleuves 6 (1976) 5-17. Era el «dios de alguien» o «mi Dios» en Mesopotamia.

cierto Sinuhé, cuya historia novelada nos han conservado los papiros, Moisés llega a la soledad del desierto, pasando quizás las mismas peripecias que él, a través de la sed y de la angustia. Pero su destino sería muy diferente.

2

Madián y la vocación

Mientras que, después de pasar el istmo, Sinuhé subió hacia el norte, al país de Quedem, una región de grandes pastos que también atravesó Jacob (Gn 29, 1), quizás el Bashan al sur de Damasco, Moisés se dirigió más hacia el este. Lo volvemos a encontrar en Madián, en la costa oriental del golfo de Akaba.

La localización es segura. Por allí es por donde los madianitas atacaron a los israelitas en el libro de los Jueces; el libro de los Números (22, 3.7) asocia a los madianitas con Moab, en la orilla oriental del Mar Muerto. En los comienzos de la era cristiana, los árabes nabateos crearon allí un centro cultural, grabaron inscripciones y construyeron verdaderos mausoleos que resultan elegantes, aunque no alcanzan la opulencia de los de Petra. Fueron ellos probablemente los que ofrecieron los datos necesarios al geógrafo griego Ptolomeo para que señalara

en su mapa un Madián con sus coordenadas respectivas. Los geógrafos árabes respetaron estos datos y la tradición musulmana ha conservado en el oasis de Beda el recuerdo de Madián, de Moisés y de su suegro. Los peregrinos de la Meca pasaban por allí cuando dejaban Egipto antes de emprender el duro viaje por Arabia. Actualmente ocupa el extremo nordeste del reino saudita y la región es una de las primeras que sufrió la división territorial actual. Pero, hasta el régimen turco, las tribus llegaban fácilmente al otro lado del golfo que constituye la península del Sinaí. Cuando se presentaba la sequía, enviaban sus rebaños hasta Egipto [1].

El oasis de Madián, con sus pozos y sus tumbas, se encuentra en un *wadi* (río seco) que recorre las tierras de norte a sur paralelas al golfo. En vez de los fértiles valles del Nilo o de los abundantes pastos de Quedem, el refugiado Moisés se encontró con una región austera de escasa vegetación. Aquellas tierras inhóspitas, difíciles de acceso, no han sido visitadas todavía más que por raros viajeros. J. Burckhardt y C. Doughty, en el siglo XIX, siguieron la ruta de los peregrinos de la Meca. Luego lo hizo el infatigable sacerdote austríaco, A. Musil. Llegaron luego los padres Jaussen y Savignac, orientándose más bien hacia el este en busca de inscripciones. Más tarde llegó Huber, que acabó asesinado por sus guías. Finalmente, ya en nuestros días, lo visitó Philby [2], antes de su desgracia, preocupándose de registrar sus observaciones con mu-

[1] A. Musil, *Northern Hedjaz*. New York 1926, 128.
[2] J. Philby, *The Land of Midian*. London 1957.

cho más interés que los enviados de las compañías petrolíferas.

El Madián propiamente dicho no es como el desierto de arena del Sahara. Es un macizo granítico que culmina en el rojiblanco Djebel el Lauz. Cortadas a pico, las cadenas y las crestas de las montañas no son fáciles de franquear ni siquiera para los camellos. A menudo las pendientes se hacen abruptas y se hunden en el cañón de los wadis sinuosos. Para pasar de un wadi a otro hay que cruzar colinas y desfiladeros a veces difíciles de descubrir. Es indispensable un guía experimentado, que a veces no conoce más que el escaso recorrido de su tribu, que defiende celosamente el acceso a su morada.

Las heladas son abundantes, los huracanes violentos, los pozos relativamente numerosos. Este desierto es el *midbar* hebreo, adonde se llevan los rebaños que, a no ser en los casos de sequía extrema, pueden alimentarse de los matorrales, los *ruthm (retem* en hebreo), los *ghada* y otras plantas que logran defenderse de los rayos de sol. Hay algunos arbustos como el tamarisco y la palmera enana. Donde abunda la humedad, crecen los palmerales y pueden cultivarse cebollas, melones, granadas y tabaco. Hay rebaños de ganado menor y a veces mayor; no son raras las aves, sobre todo las perdices e incluso los terribles buitres y las no menos terribles águilas que dominan las alturas. Para ultimar el cuadro, añadamos que todavía en 1916 había por allí cabras monteses. Los saltamontes lo devoran todo, pero son también comestibles.

La vida de las tribus dependía de la cohesión del grupo, de la vigilancia de los jefes y del cuidado de los rebaños. Según dice H. Charles, este cuidado resulta difícil en el medio Eufrates y exige buenos músculos y gran robustez; Musil nos indica que en Arabia del Norte no son raras las pastoras, lo cual nos explica el encuentro que tuvo Moisés con ellas. Las tribus suelen asentarse cerca de los pozos. Pero a veces tienen que abandonar la región, trashumar y hasta emigrar definitivamente a otras regiones más hospitalarias. Jaussen, Couroyer y Musil recogen ejemplos que demuestran hasta qué punto estas tribus guardan fielmente el recuerdo de los lugares por donde pasaron.

Una tarde, unas muchachas de uno de los clanes madianitas habían llevado sus rebaños hasta un pozo (Ex 2, 16-22); sacaban agua y la echaban en el abrevadero para que pudieran beber los animales. Pero de pronto se presentan unos pastores que intentan aprovecharse de su trabajo; abusando de su fuerza, quieren echar a las mujeres y a sus ganados. Lo habrían logrado seguramente si no hubiera intervenido en seguida un forastero, egipcio de aspecto, que se había sentado junto al pozo. Era Moisés, siempre sensible ante la injusticia; por lo visto, la experiencia no le había enseñado a dominar sus reflejos. Desconcertados, los pastores huyeron. Moisés acabó de sacar agua en ayuda de las muchachas, que se habían quedado asombradas, y abrevó a su rebaño, de manera que pudieron volver a sus tiendas patriarcales antes de la hora acostumbrada. Extrañado de verlas llegar tan pronto, su padre, al que aquí se llama Ragüel y más tarde

Jetró (Ex 3) [3], el jefe del clan, les preguntó el porqué. Ellas le contaron lo que había pasado. Al deber de la hospitalidad, sagrado entre los beduinos, se añadió el de la gratitud: el jeque envió en seguida a buscar al forastero. Este pasó la noche con ellos como huésped, pero pronto llegó a ser uno de los suyos. Protector de los oprimidos, Moisés había perdido a Egipto, pero había conquistado a aquel clan madianita. No sólo encontró allí una fraternidad que no había tenido hasta entonces, sino que encontró también una esposa. Se asentó entre ellos, se hizo pastor y pasó a su lado varios años felices.

En efecto, fueron años de sosiego en los que el joven bullicioso pudo decantar su cultura y filtrar sus ideas. Tras una época de vida cortesana, llena de obligaciones de todo tipo, condenada a una lucha incesante por sobrevivir o mejorar las posiciones, agobiada por las preocupaciones que provocaban los conflictos de raza o de interés, llegaba para él una vida tranquila, sin perspectivas ambiciosas y libre tanto de envidias como de sinsabores. En la lucha por la existencia sobre un suelo ingrato, la tribu formaba un solo cuerpo. ¿Quién iba a venir a disputarles aquellos pobres pastos? Más bien les tocaría a ellos hacer alguna que otra *razzia* por entre las tribus más ricas; de todas formas, el clan de Jetró parece singularmente pacífico. Jetró se nos

[3] Ragüel es un nombre edomita y de hecho hubo clanes madianitas que pasaron a formar parte de su vecino Edom. Pero el nombre del suegro de Moisés varía y parece ser que las tradiciones hicieron de los jefes de clan con los que se alió diversos suegros suyos.

presenta en la Biblia como un hombre sabio y prudente, enemigo de aventuras. Al ritmo de las estaciones, viviendo de la fecundidad de sus rebaños, esta tribu se movía al margen de los conflictos de la civilización.

Dejemos por un momento que nuestra imaginación siga los pasos de un Moisés, ciudadano de Egipto, convertido en pastor de Arabia. ¡Adiós los escritos cuneiformes y jeroglíficos! ¡Adiós las tensiones ideológicas y políticas! Lo que dirigía su vida desde entonces era la vida misma de la naturaleza. Descubría que ésta era bastante más caprichosa de lo que había notado hasta entonces. Quedaba atrás la regularidad inmutable de las crecidas del Nilo, que empezaban siempre en la misma fecha. Conocía ahora la llegada repentina de las tempestades y de los huracanes. Participaba de la espera ansiosa de la lluvia, que permitiera nacer la vegetación y alimentarse a los ganados. Cada día le traía la prueba de que el hombre vive en estrecha dependencia, no de unos sistemas, sino de la naturaleza tal como es. Las leyes naturales le parecían mucho más impenetrables de lo que se había creído en Egipto. Cuando a veces le tocaba asistir a las riadas repentinas de los wadis secos, arrastrando de pronto inmensas masas de agua, ¡qué lección para el antiguo escriba que aprendía así cómo las leyes de la naturaleza no están hechas a la medida del hombre!

Es verdad que para darse cuenta de todo aquello, había que reflexionar. Pero a Moisés le gustaba la meditación y tenía ahora tiempo abundante para

ello. Durante las largas horas de pastoreo, mientras caminaba lentamente por el desierto de la estepa, en el silencio de los espacios deshabitados, tenía tiempo de sobra para meditar. ¡Y cuántos temas de meditación para un hombre que ya había vivido tanto! En aquel polo del mundo civilizado que era entonces el Egipto faraónico había podido ver y oír muchas cosas. Ahora podía volver a pensar en todas sus lecturas y conversaciones, podía recordar la caída de muchos funcionarios, las crisis diplomáticas y militares, las dificultades interiores y exteriores, sin olvidar su propia historia, su extraño destino, antes tan lisonjero y ahora tan brutalmente frenado. ¿Por qué esta oposición entre egipcios e israelitas? ¿Por qué aquellas tribus semitas se negaban a ser asimiladas?

Tenía que reflexionar igualmente sobre su nueva existencia, tan cercana a la naturaleza, en medio de gente sin cultura, pero de robustas tradiciones. Ya no se cree como Renan que el desierto sea monoteísta, pero sí que es verdad que está cerca de la reflexión religiosa más profunda: el propio nieto de Renan, Psichari, nos ha dejado un buen testimonio de ello. La soledad sitúa al alma ante sí misma y ante la creación, permite a la conciencia recta discernir mejor la dependencia del hombre respecto a la omnipotencia suprema del Ser que gobierna el curso de la naturaleza. El alma sensible y justa de Moisés, purificada por la prueba, no podía menos de abrirse a los aspectos religiosos de la vida y descubrir dentro de sí mismo y a su alrededor una presencia soberana y majestuosa, dueña de los acontecimientos y del destino de los hombres. Percibía la soberanía de un poder contra el que nada

puede el ser humano, a la que tenía que someterse sin poder dominar su acción.

Por otra parte, Moisés podía contar con un interlocutor a este propósito: aquel Jetró que le había concedido la mano de su hija era sacerdote. En efecto, el sacerdocio entre los nómadas está ligado a la función patriarcal; es el padre el que ora y sacrifica. Pero parece ser que en este caso había algo más: la insistencia de los textos en darle el calificativo de «sacerdote» indica que no era un sacrificador ordinario. El respeto con que lo trata Moisés, la manera con que acepta sus consejos, subrayan la importancia del carácter religioso del personaje. Seguramente hablaron mucho de religión y de tradiciones religiosas; Moisés pudo profundizar en muchos puntos de su propia religión conversando con su suegro y viendo cómo vivía éste la suya.

Sería inútil intentar dar en este caso muchos detalles. Los textos bíblicos son demasiado sobrios y el recurso a las costumbres beduinas y sub-arábicas corre el riesgo de resultar falaz en muchos puntos. Quedémonos sobre todo con la idea de que las costumbres y tradiciones madianitas tenían que ser muy parecidas a las costumbres y tradiciones israelitas. En efecto, la Biblia hace a Madián descendiente de Abrahán por medio de una de sus mujeres, Quetura (cf. Gn 25, 1-2), señal de que había ciertas afinidades entre estos dos grupos de tribus. A Moisés le debió impresionar el parecido entre sus respectivas costumbres. Incluso es probable que los madianitas conservaran las tradiciones con mayor pureza que los israelitas. Al estar en

contacto con la religión egipcia, éstos no pudieron verse libres de toda su influencia; por el contrario, el clan nómada de Jetró, al norte de Arabia, se había conservado puro de toda mezcla. Jetró sacrificaba lo mismo que había sacrificado Abrahán; como él, veía en Dios al aliado de su tribu, al amigo de su antepasado y adoraba en él al poderoso protector que le aseguraba vida y riqueza. De este modo, Moisés pudo a su lado encontrar la religión pura del antepasado común, que había gozado de la intimidad del Dios poderoso y misterioso del que recibía oráculos y mandamientos.

Ante los hombres que le adoraban, le rezaban y le ofrecían sacrificios, Dios era a la vez señor, padre y aliado [4]. Era el jefe invencible que apartaba los peligros y garantizaba la autoridad del patriarca-padre, jefe visible de la tribu. Pero Moisés, que había conocido el gran estado egipcio, se veía llevado por el simple juego de su reflexión religiosa a concederle un alcance mucho más amplio. Había visto el poder del faraón, señor de Egipto, propietario del suelo, servido por una multitud de funcionarios y de campesinos, caudillo finalmente de un terrible ejército. Por eso Moisés no se mostraba inclinado a concebir al Dios protector como a un simple Dios tribal, sino que lo revestía de toda la majestad faraónica. Era un Dios nacional. Era preciso obedecer a ese Dios lo mismo que las masas del valle del Nilo obedecían prácticamente al monarca de Tebas o de Tanis. Este era visible, consi-

[4] Sobre estos puntos, cf. E. Dhorme, *La religion des hébreux nomades*. Bruxelles 1937, 313.

derado por sus súbditos como una encarnación, o mejor aún como un heredero de la divinidad de la que participa [5]. El otro sigue siendo invisible y trascendente, pero con los mismos poderes de justicia y de autoridad, con el mismo poder terrible frente a sus adversarios. En este sentido iba la fe de Moisés, fiel a la de sus antepasados, pero nutrida y desarrollada por una experiencia más amplia.

En este punto Jetró no podía darle nada a Moisés, ya que su religión se había quedado necesariamente en la etapa patriarcal primitiva. Pero precisamente sobre estos viejos elementos de la religión, tan sencillos que a veces los olvida la civilización, le llamaba la atención su yerno. Fue él quizás el que recordó a nuestro héroe el valor del descanso del día séptimo, como algunos han sostenido. Los nómadas, que con frecuencia viven más de noche que de día, son más fieles que los sedentarios al ritmo de la luna y de las estrellas, que es el que explica este cuádruple reposo en un mes de veintiocho días [6]. El sábado tiene ciertamente su origen en la cuenta lunar del mes; el astro de la noche con su luz tenue es más agradable al beduino que el tórrido sol. Cada día séptimo era un día de descanso, un día nefasto para las empresas humanas.

En este mismo orden de ideas se puede admitir

[5] *Ugaritica* VI, 25-44. Paris 1969.

[6] El mes luni-solar, basado en las gases de la luna, es de veintinueve días y medio, pero el mes luni-estelar, basado en el lugar de la luna en las constelaciones, es sólo de veintiocho días y se utiliza todavía en Arabia y en el Sudán (cómputo de los Anwas, cf. Massignon, *Annuaire du monde musulman.* Paris 1932[3]).

que la circuncisión, otra costumbre patriarcal caída en desuso entre los israelitas, había seguido practicándose entre los madianitas. La hija de Jetró casada con Moisés, Séfora, conocía su valor religioso. Los etnólogos discuten sobre el sentido y los motivos de esta costumbre tan extendida entre los primitivos y que debe guardar relación con los ritos de iniciación de los jóvenes en la vida marital. Pero sabemos que en las tradiciones bíblicas este rito era interpretado como signo de una alianza con el dios de la tribu (cf. Gn 17, 9-10). Como toda alianza, se concluía en la sangre. Cuando Moisés cayó enfermo en el momento en que iba a enfrentarse con el poder del faraón, Séfora, para ampararlo con la alianza de su Dios, circuncidó a su hijo y con este gesto significativo hizo gozar a su marido de esta circuncisión. Así, pues, además de la idea de circuncisión como signo de alianza, estaba la de sustitución de una víctima por otra. Esta otra idea formaba también parte de la herencia de las viejas tradiciones semíticas transmitidas a Séfora por medio de su clan.

Más importancia encierra todavía otra cuestión, por otra parte muy discutida: ¿cuál era el nombre del dios que adoraba Jetró? ¿No le debería Moisés a Jetró el conocimiento del dios nacional de Israel? De hecho, los datos de este problema son muy complejos y no podemos aquí emprender su discusión. Ofrecemos tan sólo uan solución que goza en su favor de muchas probabilidades.

Ya hemos dicho y repetido que los israelitas de la época mosaica sabían que el Dios que los conducía se había manifestado a sus antepasados, a

Abrahán, Isaac y Jacob. Pero ese dios de los padres no había querido decir su nombre y, cuando un día Jacob le urgió en este sentido, él respondió de forma evasiva (Gn 32, 30). En efecto, no había llegado todavía la hora de invocarlo, porque su culto no estaba organizado. Dios deseaba guardar su misterio. Sobre todo, hemos de tener en cuenta que el nombre no es para los semitas, como para nosotros, una mera designación, sino toda una frase que encierra un sentido y expresa el rasgo característico de la personalidad del individuo. Para un dios decir su nombre era revelarse.

De aquí se seguía que en Israel habían permanecido fieles a los viejos nombres divinos, a veces sin darse cuenta de ello; no era precisamente la ortodoxia más estricta la que reinaba en las tribus de entonces. Aquellos nombres antiguos expresaban la protección de un ser particular cuya relación con el Dios mismo de los padres no llegaba a precisarse del todo. Desempeñaban en cierto modo el papel que desempeñan los ángeles de la guardia y los santos protectores de las tradiciones católicas. En la familia de la madre de Moisés, la del patriarca Leví [7], era un antiguo dios Yaw a quien invocaban y honraban. Cuando nació, le dieron a la niña el nombre de Yoquébed, que significa algo así como «gloria a Yaw». Así, pues, había en aquella familia una devoción marcada hacia esta antigua denominación. Podemos decir que era antigua, porque el dios Yaw era adorado en el norte de Siria por el

[7] La devoción de la tribu de Leví a Yaw (Yahvé) se manifestará esplendorosamente en el Sinaí.

adivino Balaán (Nm 22, 8s.), que habitaba a orillas del Eufrates, y por los fenicios de Ras Shamra-Ugarit, según parece [8]. Moisés había recibido así de su madre esta devoción, por el mismo título que las otras tradiciones religiosas que le transmitió. Pero no debió concederle una importancia particular, ya que las demás tribus no estaban de acuerdo con la suya en este punto. Por eso debió impresionarle ver honrado este nombre divino entre los madianitas que le habían dado hospedaje. En efecto, es muy probable que fuera éste el nombre del dios tribal del clan de Jetró [9]. ¿No habrá que ver incluso en este hecho una de las razones que movieron a Moisés a quedarse entre ellos?

¿Cuál era el sentido profundo de este nombre divino, de esas dos consonantes misteriosas *Y* y *W* que tienen una función tan peculiar en las lenguas semíticas? Si todo nombre tiene un sentido, ¿qué es lo que éste significaba? ¿Qué enseñaba sobre la personalidad misteriosa del dios de los padres, sobre su naturaleza, sus deseos y su voluntad? Había aquí todo un mundo de reflexiones para Moisés en sus paseos con el rebaño y un buen tema de conversación con su suegro. Pero en este punto parece ser que Jetró no pudo darle mucha luz. Este sacerdote honraba a su dios con este nombre; la tradición le había dado un nombre, no una teología. La

[8] Textos de Ras Shamra VI AB 4/14 en Ch. Virolleaud, *La déesse Anat*, 98. Un príncipe sirio del siglo VIII, Yaubidi, lleva también un nombre en honor de Yaw (cf. Lods, *Israel*, 371; H. Huffmonn, *Amorite Personal Names*. Baltimore 1969, 70-72).

[9] Cf. Ex 18, 8-10. El nombre del dios nacional de Israel ha sido encontrado bajo la forma *Yhw* en el Sinaí, en la ciudadela de Kuntillat-Ajrud, siglos IX-VIII a. C.

divinidad seguía envuelta en el velo de su invisibilidad y su misterio. Ni los conocimientos tradicionales de Jetró ni la cultura refleja de Moisés lograban percibirlo. Le correspondía a ese Dios revelarse a sí mismo, darse a conocer.

Un día condujo Moisés su rebaño un poco más lejos que de costumbre, «más allá del *midbar*», por donde nos dice el texto que pacían sus ovejas. Se encontró frente a una de aquellas montañas áridas, una montaña «santa» quizás, sin vegetación, que llevaba el nombre tan expresivo de Horeb [10]. En efecto, cerca de Madián hay un *wadi* con el nombre de Horb [11], pero quizás fue la tradición de Moisés la que dio origen a ese nombre. En efecto, los grandes lugares santos de la región están a unos 200 kilómetros al este de Madián y uno de ellos está señalado por el templo nabateo de Rawafa, del que todavía pueden verse las ruinas y leerse la inscripción.

No se trata de la región relativamente habitable de Madián, sino de una región volcánica cuyos volcanes estaban todavía en actividad en el siglo XIII de nuestra era [12]. Siguiendo las pistas por

[10] Que significa en hebreo «seco, desolado».

[11] Cf. A. Musil, *o. c.*, 130. Hay incluso un monte Harb algo más lejos. Después de haber atribuido a M la montaña de Dios y a E el Horeb, creo que hay indicios para opinar lo contrario.

[12] En una serie de estudios (*La localisation du Sinaï et les traditions des scribes:* Rev. d'histoire et de philosophie reliegieuse (1963) 2-31; (1964) 200-235; *Le site de Al-Jaw dans l'ancien pays de Madian.* Paris 1971), J. Koening ha recordado la importancia de esta región desde el punto de vista bíblico y subrayado las sorprendentes coincidencias que se dan entre los topónimos y los nombres de lugares mencionados en el Exodo. Así, por ejemplo, Refidim corresponde mejor al Refud de Ma-

donde los mismos camellos se niegan a seguir, el viajero pasa poco a poco del granito coloreado a los negros suelos de lava y la soledad del Hará. Las montañas toman formas sorprendentes de dientes, de conos y semiconos, se escuchan sonidos extraños, circulan las leyendas. Cuesta trabajo ver a Moisés conduciendo a los israelitas de Egipto por estas regiones casi inaccesibles, pero es probable que él mismo tuviera allí una experiencia religiosa que marcará luego a las del Horeb y del Sinaí. También es probable que este lugar sagrado, esta «montaña santa», fuera sitio de peregrinación para los madianitas e incluso para la tribu de Rubén.

La montaña del Dios de Jetró y de los madianitas iba a convertirse para Moisés en la montaña de la zarza ardiendo. ¿Qué significa esto? ¿Qué contempló entonces Moisés? Lo vimos en Egipto optar por el «Dios de los padres» en contra de los dioses del poder faraónico. Lo vimos luego junto a su suegro, el sacerdote de Madián, encontrar las tradiciones semíticas de sus antepasados. Pero también vimos que el joven Moisés no había asistido impunemente a las escuelas de la corte más cultivada de su tiempo tiñendo de humanismo las tradiciones patriarcales. Las dos cosas no eran incompatibles.

El Dios de los padres era también un Dios

dián que al wadi Refayed entre Musa y Serbal. Sin embargo, el nombre de este wadi es Refayed y no Refayel, como pudo verificarse en la exploración de la École Biblique en abril de 1978 dirigida por E. Nodet. Así, pues, sigue siendo posible esta segunda identificación. Está algo apartado del wadi Sullaf que lleva a Santa Catalina; no hay ninguna pista, ni inscripción, ni siquiera un árbol.

padre. Ese Dios padre no era el padre severo y justiciero que se imaginó Freud. Por los textos fenicios del siglo XIV, descubiertos en Siria por el año 1929, sabemos que ese Dios padre era cordial y compasivo. Un tanto senil, accedía fácilmente a las peticiones que le hacían. Llamado El, fue adorado con este nombre por los patriarcas israelitas que llegaron a Canaán, y los faraones hicsos pudieron traer su nombre a Egipto. Pues bien, después de la época atoniana, junto con el culto oficial a los dioses protectores de Egipto y guardianes de su prosperidad, se había afirmado una piedad más fresca y más viva. Una adoración tierna de las fuerzas cósmicas en lo que tienen de amable y risueño para el hombre había marcado el alma de los escribas egipcios, y el culto al sol era un símbolo de todo ello. Adoraban a los dioses y sobre todo a Amón con familiaridad y amor: «Le cantan en todos los lugares; el día de fiesta se bebe cerveza en su honor», podemos leer en el himno a Amón. Era igualmente célebre Set, el dios de Tanis, el dios del faraón reinante, cuyos rasgos evocaban los del Baal semítico.

Los dioses estaban cerca de los hombres, escuchaban sus deseos y les inspiraban confianza. Intervenían en los procesos de sus fieles, les proporcionaban puestos ventajosos, les hacían ganar en el juego, protegían a sus familias y a sus hijos contra las enfermedades, podían incluso curarlos como la diosa de la montaña de Tebas.

Pero si el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob era el dios familiar tan cercano a sus fieles, ¿tenía el dominio de la naturaleza? ¿Era solamente el Dios

oculto de la conciencia, capaz de sugerir consejos acertados al fiel que le escuchaba? ¿O era también, como los grandes dioses mesopotamios, como los Ra, Set y Min de Egipto, como el Baal de los cananeos, la fuerza fecundante que da la vida y la muerte? ¿Era un dios capaz de hacer brotar arbustos en las montañas desoladas?

Según Ex 3, 2, un espectáculo inesperado sorprendió a Moisés en la montaña de Dios: divisó de lejos una zarza que ardía. Intrigado, Moisés intentó desviarse de su camino para examinar más de cerca aquella cosa tan extraña, aquel «espectáculo tan admirable». Fue entonces cuando tuvo lugar la célebre revelación: se acercó y una voz lo llamó por su nombre. También a Abrahán se le había aparecido Dios bajo la forma de una llama, «una humareda de horno y una antorcha ardiendo» (Gn 15, 17), pero la voz debió revelarle al asombrado Moisés que había allí una presencia especial de Dios. La tierra que pisaba era una tierra santa, consagrada por la presencia del Altísimo: ¡que el hombre se quite las sandalias en señal de respeto a aquel lugar! El que habla es el dios de su padre y de sus antepasados, el dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob; es él el que, para cumplir sus promesas, vuelve a sus descendientes. Moisés entonces, convencido de la presencia especial de la divinidad, se cubre el rostro ante Dios, «porque nadie puede verlo y quedar con vida» (Ex 33, 30).

Entonces tiene lugar la revelación divina. Es una revelación compleja [13]: se habla de misión, de

[13] Sobre los diferentes canales de la tradición que han producido el texto actual, cf. H. Cazelles, *Rédaction et Tradition dans*

milagros, de promesas, de teología. Sin embargo, se centra por completo en un punto fundamental: el Dios de los padres quiere liberar a sus descendientes de la opresión egipcia. El pueblo de Israel es su pueblo y quiere devolverle la libertad. Le han rezado, le han invocado; él responde a esta llamada y para asegurar la independencia de su pueblo llegará a darle un territorio en propiedad en donde podrá sentirse como en su propia casa. Quiere llevar a los israelitas hasta el país de Canaán, aquel país en donde habían vivido los antepasados como huéspedes en medio de los cananeos, que poseían el país.

¿Quién ejecutará este plan divino? El propio Moisés. El será el enviado de Dios que hará salir de Egipto a las tribus israelitas; su primera tarea será ir a buscar al faraón para señalarle su misión divina. Tarea magnífica, al parecer; vocación inigualable, capaz de suscitar el entusiasmo de la persona llamada que podía poner en ella su patriotismo y toda su fe.

Pero Moisés ya no era tan joven. Vislumbró de antemano las dificultades de la misión que se le ofrecía y midió toda su importancia. Lejos de entusiasmarle, aquella misión le asustó. Como más tarde Jeremías y como otros muchos en la historia que fueron llamados a una gran obra religiosa, su primer movimiento fue más bien de retroceso. ¿No le había tomado gusto a esta nueva vida que le había dado paz y seguridad, familia y tribu, y hasta

l'Exode, en *Studien zum Pentateuch*. Festschrift W. Kornfeld. Wien 1977, 37-38.

profundidad religiosa? ¿Por qué volver a Egipto? El conocía el poder del estado faraónico, la fuerza y la tenacidad de sus tradiciones. La lucha habría de ser necesariamente dura. ¡Si todavía hubiera conservado su puesto en la administración! Ciertamente tenía aún conocidos y hasta amigos, pero ¿no había tenido que huir perseguido por asesino? Por otra parte, los obstáculos no sólo estaban de parte de los adversarios; ¿no se le opondrían aquellos mismos a los que tenía que salvar? Había tratado poco con ellos desde su infancia, le comprendían mal y no estaban dispuestos ni mucho menos a reconocerlo como jefe. Lo más probable era que lo rechazasen y se negasen a creer en él. Finalmente, ¿a qué medios podría recurrir para dirigir a aquella gente, él que no tenía nada de militar? ¿«Quién soy yo –podía decir con toda razón– para acudir al faraón o para sacar a los israelitas de Egipto»? (Ex 3, 11).

El no era nada, ciertamente, pero sería un instrumento en manos de alguien más fuerte que él, más fuerte que el faraón y que todo su ejército. «Yo estoy contigo», le dice Dios. Moisés quería creerle, admitía el poder de aquel ser misterioso que se le revelaba de una manera tan extraña; quería ciertamente creer que volvería con su pueblo liberado a adorar a aquel Dios en aquella misma montaña santa; pero ¿era aquello suficiente para arrastrar a los israelitas tras de él? ¿Qué sabían ellos del Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, que llevaba tanto tiempo indiferente a la suerte de sus hijos? ¿Quién era él? ¿Sería acaso más poderoso que los dioses del faraón opresor, que también era dios? Para ello habría que saber quién era, qué

nombre lo definía y constituía su título para ser escuchado y obedecido. Entonces se sabría con qué dios se las tendrían que ver. Dando su nombre, Dios se daría a sí mismo de algún modo; en todo caso revelaría el secreto de su poder, lo mismo que Ra reveló a Isis el secreto de su poder diciéndole su nombre, según cuentan las leyendas egipcias. Esa revelación sería el signo de un verdadero compromiso por parte del Dios de los padres y garantizaría a su enviado su apoyo y su fuerza.

Fue entonces cuando apareció un nuevo sentido. El Dios de los padres era ciertamente el Yaho o Yaw que se veneraba en la familia de Moisés y en el clan de Jetró. Pero esta sílaba no era un conjunto de sonidos ininteligibles, sino una forma del verbo hebreo que significa «ser» [14]. Yaw era la abreviatura de la forma completa Yahweh (o Yahvé, como se escribe de ordinario). La revelación era que Yaw, el Dios de los padres, era el Dios que «era», o, más exactamente, «el que es». Es el Dios que existe de verdad. No se niega explícitamente la divinidad, la existencia de otros dioses, pero ese nombre invita a tomar conciencia de la existencia concreta y viva de aquel ser que se cruzó en la vida de Abrahán y que acaba de cruzarse con la de Moisés. Sí, hay un Dios que puede decir de sí mismo: «Yo soy», y limitarse a esa única determinación que no limita en nada su ser y su poder. Moisés tocaba en cierto modo esa realidad divina, dueña de los acontecimientos, del mundo y de la

[14] *Yaw* significa también «ser» en egipcio, pero más bien como cópula sin indicar fuertemente la existencia.

vida, esa presencia inmensa que los hombres adoran sin percibirla de hecho. Manteniendo todos los atributos tradicionales de la divinidad, a ese Dios no le gustaba definirse más que con una sola palabra: «Yo soy», que expresaba la realidad de su ser y de su acción. Por tanto, los israelitas podían confiar en él: el Dios que envía a Moisés no es ni un cocodrilo, ni un halcón, ni el sol, ni la verdad abstracta; sigue siendo el Dios invisible y misterioso, pero tiene un ser y una voluntad que no son vanas palabras. No es una idea del espíritu humano, una imaginación engañosa de unos pueblos, sino un ser que existe realmente y que no dejará de ser: «Este es mi nombre para siempre; así me llamaréis de generación en generación» (Ex 3, 15b).

Se trata de una revelación grandiosa cuyo alcance irán conociendo poco a poco los piadosos israelitas. Descubrirán la impotencia de los demás dioses y sabrán que esos otros dioses no son nada. Se lo repetirán continuamente los profetas. Y finalmente, iniciados por los griegos en la metafísica, verán en aquel Dios al que es por esencia, al «Ente», según la traducción de los judíos de Alejandría [15].

[15] Las opiniones sobre la interpretación de este pasaje del Exodo son muy diversas. Una de ellas, muy extendida, no ve aquí más que la negativa de la divinidad a decir su nombre: «Soy el que soy». Pero «yo soy» es tratado como nombre propio en la línea siguiente, por lo que se insiste ciertamente en la idea de existencia real y activa. Cf. H. Cazelles, *Pour une exégèse d'Ex 3, 14*. Paris 1978. Algunas de las muchas inscripciones árabes nabateas del Sinaí central conocen a un dios *'hyw*. La exploración de la École Biblique ha encontrado varias. Son de más de mil años posteriores a Moisés. Como las otras inscripciones

De momento, Moisés comprende este nombre como el de la presencia operante de un ser que le tranquiliza. Pero sigue vacilando todavía. En el fondo, esta denominación no logrará decidir a los israelitas. Podrán desde luego discutir el hecho de la revelación en el Horeb. ¡Admitamos que Dios sea Yahvé! Pero ¿quién les garantizará que ese Yahvé se apareció verdaderamente al que les habla y que ha sido él quien le ha confiado su mensaje? La respuesta era lógica. El ser que enviaba a Moisés tendría que ratificar esa misión por medio de signos divinos, a través de unos milagros. Una intervención sobrenatural está exigiendo signos sobrenaturales. El milagro tiene su función propia en la historia: es la ratificación divina de una llamada divina. El milagro no tendría su razón de ser en un mundo limitado a los horizontes de aquí abajo, pero sí que la tiene en un mundo cuyo creador desea ser conocido por inteligencias racionales: el milagro es para esas inteligencias el signo de la presencia divina. El Dios de la naturaleza produce unos hechos extraordinarios que, en el contexto en que aparecen, tienen que ser interpretados por el hombre que los presencia como una manifestación divina. Según las tradiciones transmitidas, aquel signo era distinto en cada caso: unas veces, era el bastón o cayado que manejaba la mano de Moisés contra la serpiente, símbolo del poder del faraón; otras veces, era la curación de la mano leprosa,

nabateas ignoran este nombre divino, puede ser que se trate de una antigua divinidad local que el yahvista habría interpretado como *'hyh*, «yo soy», haciendo de ella un «ángel de Yahvé» (Ex 3, 2), como había hecho con el antiguo *Lahaī* de Beer-Lahay-Roi (Gn 16, 14) otro «ángel de Yahvé» (v. 7 y 11).

como cuando Moisés logró la curación de María; otras, finalmente, era su poder sobre las aguas del Nilo.

¿No tenía Moisés necesidad de quedarse tranquilo y convencido? ¿No necesitaba cierta seguridad visible de que su testimonio iba a ser garantizado? De todas formas, el llamado por Dios podía sentir en su interior un miedo cada vez mayor, consciente como era de la magnitud de su misión y de la pobreza de sus medios. Aquel buen escriba era mal orador, no tenía facilidad de palabra y era «torpe de boca y de lengua». Se veía ya discurseando ante los israelitas o ante la corte del faraón, haciendo que cayera en el ridículo la misma causa que tenía que sostener. Pero puesto que esa misión era divina, tenía que tranquilizarse, calmar sus temores y seguir adelante. No obstante, la naturaleza humana se siente desarmada ante ciertas empresas y hasta los mayores creyentes se sienten temerosos frente a la lógica de la fe. Fue preciso que Dios mismo se comprometiera con él: «¿Quién da la boca al hombre? ¿Quién lo hace mudo o sordo o tuerto o ciego? ¿No soy yo, el Señor? Por tanto, ve; yo estaré en tu boca» (Ex 4, 11).

La vocación de Moisés era ya un hecho consumado. Era «el elegido del Omnipotente», encargado de la misión divina de formar el pueblo de Dios. Tendría que organizar aquellas tribus que iba a liberar, darles una conciencia nacional, precisar sus relaciones mutuas y buscarles finalmente un territorio. Sin eso, la liberación sería inútil; no podrían salvarse de la dominación egipcia más que para disolverse, incapaces de subsistir en su inde-

pendencia. No se habría tratado entonces de una obra divina marcada por el sello de lo eterno. Pues bien, va a aparecer algo nuevo: se va a fundar un pueblo que tendrá como jefe al mismo Creador; él lo conducirá por medio de su elegido. El pueblo de Dios adquirirá nuevas dimensiones, se modificará su estructura, pero en adelante ya habrá siempre un pueblo de Dios, un conjunto de hombres que obedecen de derecho o de hecho al Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob. Se trata de una entidad nueva que tiene su origen en la revelación del monte Horeb.

Detengamos aquí nuestra imaginación. Una imaginación que de todas formas se apoya en unos textos.

3

El éxodo

Hasta ahora hemos podido seguir a Moisés gracias a la Biblia, pero sin tener que entrar en detalles sobre el libro del Exodo. Pues bien, si queremos continuar respetando las legítimas exigencias de un lector advertido, resultan absolutamente necesarias algunas rápidas indicaciones sobre la forma con que se compuso este libro.

Sabemos por el capítulo 1 del libro de los Jueces que las tribus israelitas se instalaron en el país de Canaán por diversos caminos y con éxito más o menos rápido [1]. Es verdad que el impacto principal lo dio Josué, el jefe de la tribu de Efraín, que conquistó la región central. En varias ocasiones, la

[1] J. Briend, en H. Cazelles (ed.), *Introduction critique à l'Ancien Testament*. Paris-Tournai 1973, 37-42; R. De Vaux, *Historia antigua de Israel, II*, Barcelona 1975, 61-195, con bibliografía.

Biblia presenta a Josué como ayudante de Moisés (Ex 24, 13; 33, 11; Nm 11, 28). La tribu de Efraín conservó ciertas tradiciones sobre Moisés a las que alude el profeta Oseas (12, 14). Pero Moisés había muerto en el monte Nebo (Nm 32, 38), en territorio perteneciente a la tribu de Rubén en la otra orilla del Jordán, y la tribu de Rubén tenía también su propia tradición mosaica que asoció a sus propios recuerdos sobre Madián. Por otra parte, los de la tribu de Dan se llevaron consigo como levita a un descendiente de Guersón, hijo de Moisés, cuya familia tenía encargado el mantenimiento del santuario de Lais-Dan (Jue 18, 30). También allí se conservaban algunos recuerdos sobre Moisés, en una tradición al mismo tiempo danita y levítica. Un autor desconocido del reino del norte, que apreciaba el movimiento profético de Elías y de Eliseo, reunió todas estas tradiciones mosaicas, algunas de las cuales ya habían sido puestas por escrito. Los especialistas le dan el nombre de *elohista*, designándolo con la sigla E.

La tradición mosaica no era tan fuerte en el reino de sur (Judá); el profeta Miqueas sitúa en el mismo rango a Moisés muerto en el Nebo, a Aarón muerto en el monte Hor cerca de Edom y a María muerta en Cades al sur de Judá (Miq 6, 4). Los tres eran los libertadores que habían hecho «subir» al pueblo de Egipto. Pero David y su fiel Abiatar, cuya familia había ejercido el sacerdocio en Silo en Efraín, se interesaron siempre por Moisés, aunque sólo fuera por respeto para con las tribus del norte y sus tradiciones. En Sicelag, donde se había refugiado bajo la protección filistea después de huir de la corte de Saúl, David no sólo había recogido las

tradiciones de Gosén [2], sino que había estado en contacto con los quenitas (1 Sm 27, 10; 30, 29) que habían huido ante Edom (Nm 24, 22) después de haber estado en relación con Moisés (Nm 10, 30; cf Jue 1, 16; 4, 11). Luego, en Hebrón, donde reinó siete años, David estuvo en contacto con los calebitas que habían tratado con Moisés en Cades (Nm 13). Finalmente, en Jerusalén, David, Salomón y su corte pudieron informarse sobre la manera con que la tradición egipcia consideraba las relaciones entre la administración faraónica y los semitas después de la expulsión de los reyes hicsos en el 1580 a. C. Con todo este conjunto de tradiciones, un autor del siglo X a. C. (el yahvista o J de los especialistas) describe el papel de Moisés y de la alianza del Sinaí (Ex 34, 10-27), capaz de equilibrar la elección de la dinastía de Judá.

El trabajo redaccional no se detiene aquí. Cuando Samaría se hundió en el año 722, se intentó la reunificación del norte y del sur conjugando las tradiciones J y E en un JE por medio de un autor cuya teología y estilo estuvo inspirado en el Deuteronomio (D). Finalmente, tras la caída de Jerusalén, un autor de la escuela sacerdotal (P) de Jerusalén intentó resumir y simplificar los datos para uso de los desterrados; a él le debemos en Ex 6, 2-7, 15 una narración del envío de Moisés que tiene lugar en Egipto (6, 28), sin alusión alguna a Madián.

[2] Sobre Gosén, que no puede estar en Egipto, sino que se encuentra en el sur de Judea (Jos 10, 41; 11, 16; 15, 51), cf. H. Cazelles, *La localisation de Goshen, problèmes de méthode*. Coloquio de Estrasburgo 1975 sobre *La toponymie antique*. Strasbourg 1977.

Pero las demás tradiciones están de acuerdo en hacer regresar a Moisés al territorio dominado por Egipto, tras la muerte del rey (Ex 2, 23).

Por este texto se percibe el eco en Madián de un cambio de gobierno en Egipto. Un nuevo rey y un nuevo equipo tomaron el poder. Un poco después de 1300, murió Seti I y subió al trono Ramsés II [3]. Con el nuevo rey vinieron nuevos ministros; es muy posible que un antiguo condiscípulo del escriba Moisés llegara entonces a ocupar cargos importantes que le permitieron autorizar la vuelta del proscrito.

Pero no por ello cambiaron las condiciones políticas. La presión hitita seguía fuerte sobre Fenicia y, despreciando los antiguos tratados, las tropas penetraron en el Amka, el valle del Orontes. El país de Canaán con sus numerosas ciudades-estados se veía periódicamente sacudido por continuas revueltas. Los hapiru (*aperu* en egipcio) eran seguramente sus instigadores, como lo habían sido bajo Seti I que había chocado con ellos cerca de Beisán, pero pronto dejó de mencionarse su nombre. Los escribas egipcios llaman todavía al país el Hurru, el país de los hurritas, pero pronto cederán también éstos y tendrán que replegarse hacia el sudeste, concretamente hacia las regiones de Edom y de Madián (Jur: Gn 36, 20 ss.; Nm 31, 8). Empezaba a fallar el dominio de Egipto sobre Canaán (Ex 10, 7),

[3] Sobre el reinado de Ramsés II, cf. el resumen y las ilustraciones de *Ramsès le Grand, catalogue de l'exposition Ramsès II* (Paris 1976) comentadas por C. Desroches-Noblecourt; A. M. Loyrette...

a pesar de que Canaán era el bastión protector del delta.

Con Ramsés II, la corte se estableció definitivamente en uno de los brazos orientales del Nilo. Si no fue en Tanis, sería en la actual Kantir, aunque en los textos oficiales y en la Biblia se habla de Pi-Ramsés (cf. Ex 1, 10), es decir, la «casa» o «palacio» de Ramsés. El traslado de la capital no tuvo el significado religioso que había tenido cuando Amenofis IV. Aunque devoto de Set, Ramsés II sigue siendo «el amado de Amón», dios de Tebas. El joven soberano aprovecha las energías de su pueblo para la guerra que le llevaría cinco años más tarde a Cadesh, junto al Orontes, para combatir contra la coalición hitita. Su heroísmo personal lo salvó entonces de un desastre total, pero tuvo que reorganizarse y mantenerse a la defensiva hasta la conclusión del célebre tratado egipcio-hitita en el año 21 de su reinado.

El conflicto tan localizado que se estableció entre su gobierno y los hebreos de Moisés se sitúa mejor antes que después de la batalla de Cadesh. Durante los dos primeros años de su reinado, Ramsés se tuvo que ocupar de Nubia y de Libia. Pero en el séptimo año de su reinado (por el 1292/1291), se enteró de una rebelión general de las posesiones asiáticas de Egipto, rebelión que se propagó hasta Ascalón. Se comprende que la administración egipcia del delta y de sus confines se mostrara sumamente quisquillosa con los movimientos de las poblaciones asiáticas, emparentadas o relacionadas con los territorios rebeldes. Las inscripciones egipcias no dicen una sola palabra de esta huída de

unos asiáticos a través del istmo. No sólo Egipto no tenía costumbre de hablar de sus derrotas –en sus Anales la derrota del Cadesh se convirtió en una victoria–, sino que además el incidente sólo tuvo para él un alcance limitado. Tal es la impresión que nos deja el análisis de las tradiciones bíblicas antiguas. Las cifras abultadas y la amplitud del drama pertenecen a las redacciones posteriores.

Resulta fácil imaginarse las negociaciones de Moisés en Pi-Ramsés, en «la Residencia». Probablemente no habían acabado todavía los trabajos de construcción, ya que Ramsés estaba aún en los comienzos de su reinado, un reinado fastuoso según las inscripciones, pero los egiptólogos desconfían de los textos de Ramsés II, que con frecuencia usurpó para su propia gloria los monumentos de sus predecesores. De todas formas, la Residencia real fue algo así como el Versalles de su época y los poetas se preocuparon de celebrarla:

> Su Majestad se ha construido un castillo llamado «Grande en victorias». Está situado entre el desierto oriental y el delta. En él abundan los alimentos y las vituallas. Tiene como modelo a Tebas y durará tanto como Menfis. El sol se levanta en su horizonte y se pone en él. Todos abandonan sus ciudades para instalarse allí. En el barrio oeste está la casa de Amón y en el barrio sur la casa de Set. Astarté está en el oriente y Buto en el poniente. El castillo que encierra se parece al horizonte de los cielos. Su dios es Ramsés, el predilecto de Amón [4], Montu del doble país es su heraldo, el Sol de los jefes el

[4] Se citan aquí los diversos nombres y títulos de Ramsés II.

visir, el Gozo de Egipto amado de Atón su amo. Por esto todo el país se encuentra en este lugar. El gran soberano de Hatti ha escrito al soberano de Kedi: «Prepárate, acudamos corriendo a Egipto y digamos: ¡que se cumpla la voluntad del dios!» y digámosle palabras suaves. El, Ramsés, es el que da su soplo a quien quiere y los países extranjeros no existen más que si él lo desea. Hatti depende solamente de su poder; la divinidad no acepta sus ofrendas y él no tiene poder alguno sobre el agua de los cielos, ya que está bajo el poder de Ramsés, el guerrero orgulloso de su valentía [5].

Un siglo más tarde, todavía se observa este mismo entusiasmo:

> Yo he levantado para ti –le dice Ramsés III a Amón– una noble morada en una ciudad del delta, edificada como herencia tuya para siempre. Pi-Ramsés, soberano de Heliópolis..., «Grande en victorias» es el nombre que se le ha asignado por toda la eternidad. Yo le he asignado a todo Egipto para que le ofrezca sus productos. Gentes de todos los países se han reunido en su recinto. Está dotada de inmensos jardines. En el campo se han preparado hermosos paseos. Se cultivan toda clase de árboles, cargados de frutos. Una avenida sagrada está esmaltada con flores de todos los países. Los juncos, los papiros... son tan numerosos como la arena. He plantado... con un inmenso olivar, con viñedos, encerrándolo todo en un recinto bañado por el río. Vastas plantaciones a la orilla de todos los caminos producen más aceite que

[5] A. Gardiner, *The Delta Residence:* Journal of Egyptian Archaeology (1920).

arena hay en las playas, para ser ofrecido... en Tebas la victoriosa y un río inagotable de vino fluye para ser llevado a tu presencia en ofrenda cotidiana.

He construido para ti un templo en el interior de tu territorio, perfeccionándolo con construcciones en piedra calcárea. Sus puertas son de oro montado sobre cobre. Se levantan figuras en toda clase de piedra, como las dos puertas del cielo. En ellas he moldeado tu noble imagen. Se presenta como Ra cuando ilumina la tierra con sus rayos. Amón de Ramsés, soberano de Heliópolis, es su nombre grande y magnífico. He llenado todo su espacio de esclavos de ambos sexos traídos de los países de los asiáticos, de sacerdotes del templo, de los hijos de nobles que yo he creado. Su tesoro desborda con riquezas de todos los países. Sus graneros se levantan hasta el cielo. Sus ganados son más numerosos que la arena. Hay montados establos en varios lugares... Se acumulan las ofrendas de cada día, puras, en su presencia. Las granjas de aves están llenas de ocas gordas. Las tiendas están cubiertas de sombrillas. Los lagares rezuman vino. Y por doquier se ven frutos, legumbres y toda clase de flores [6].

La insistencia que ponen estos textos en la magnificencia de la vegetación y en la abundancia de los productos nos hace comprender mejor porqué en los capítulos del éxodo que guardan relación con el conflicto entre Moisés y el faraón, la batalla entre el Dios de la zarza ardiendo y el faraón-dios de Egipto se desarrolla en el terreno de los fenóme-

[6] *Le drame d'Avaris*. Paris 1940, 155 s.

nos naturales (el Nilo, las ranas, las plagas del ganado, el granizo...), que condicionan la producción.

El esquematismo de las escenas que van poniendo ritmo al conflicto impresiona a todos los comentaristas [7], así como la falta de precisión en los detalles diplomáticos e históricos. Incluso se diferencian los demás detalles, por lo que se dan matices muy importantes en la forma con que las tres grandes exposiciones, las de J, E y P, reproducen el esquema tradicional de estas famosas plagas de Egipto. Bastará con un ejemplo para ver bien la manera como hay que leer estos textos. En Ex 4, 9 tiene que actuar sólo Moisés: «Si no te creen..., toma agua del Nilo, derrámala en tierra, y el agua que hayas sacado del Nilo se convertirá en sangre». En Ex 7, 20, Moisés tiene en su mano «el bastón» de Dios (cf. 4, 17) y golpea personalmente el río cuyas aguas se convierten en sangre: «los peces del Nilo murieron... y los egipcios no podían beber agua» (7, 21). Tal es la presentación de J, siempre pintoresco y enamorado de la naturaleza. Pero en la narración de P están asociados Moisés y Aarón y es Aarón el que coge el bastón; toda el agua del Nilo se convierte en sangre, y no sólo la del Nilo, sino la de los ríos, canales, estanques y aljibes, y hasta la que había en las vasijas de madera y en las de piedra (7, 19).

Es importante señalar que el primer enfrentamiento entre la administración egipcia y los israeli-

[7] A. Barucq, *Plaies d'Égypte:* DBS 8, 6-18.

tas se lleva a cabo a través de los «inspectores israelitas» (5, 15), fuera de la presencia de Moisés (5, 20). La solicitud que presenta Moisés no se refiere ni al trabajo obligatorio ni al cupo diario de adobes, prescindiendo de la paja que había que ir a recoger o no. Según Ex 5, 1b-2, se discute de una autorización de unos cuantos días para ir a celebrar una fiesta en el desierto en honor de Yahvé. Otra fuente, en el v. 3, habla de un sacrificio que había que ofrecer a tres días de camino en honor de su Dios, «de lo contrario nos herirá con peste o espada». Se orienta ya la cosa hacia el sacrificio pascual, que es un rito de protección análogo a los sacrificios de primavera de los árabes. La respuesta de la administración fue finalmente negativa. Se nos da bajo tres formas distintas que corresponden a tres fuentes diversas (5, 2.4.5) [8]. Según una de ellas, que utiliza el verbo hebreo *pâra'* («soltar los cabellos como rito preparatorio para la batalla»), parece como si el gobierno egipcio sospechase que había intenciones bélicas entre aquellos semitas, lo cual había que impedir a toda costa, teniendo en cuenta la situación tensa en la frontera egipcio-palestina.

El conflicto se nos describe en el estilo de la teología de la época y lo mejor será transcribir aquí el más antiguo de los tres documentos, el del yahvista, en la medida en que es posible reconstruirlo teniendo en cuenta las discusiones todavía pendientes, sin olvidar que además de su fraseología

[8] Una de ellas fue probablemente positiva al principio. Cf. *infra* Ex 5, 5.

propia se puede descubrir en varias partes la utilización de otras tradiciones más antiguas, como la de Gosén (Ex 8, 10; 9, 26) [9]. Volveremos luego sobre esta última, pero conviene recordar que ya para Miqueas de Moreshet en Judá, en el siglo VIII, Aarón había sido enviado al pueblo, por el mismo título que Moisés y que María, cuando Dios quiso liberar al pueblo de la esclavitud (Miq 6, 4).

He aquí el texto del yahvista:

> **5** 3 ... El Dios de los hebreos nos ha salido al encuentro (dice Moisés): tenemos que hacer un viaje de tres jornadas por el desierto para ofrecer sacrificios al Señor, nuestro Dios; de lo contrario, nos herirá con peste o espada.
>
> 4 El rey de Egipto les dijo:
>
> –¿Por qué... soliviantáis al pueblo en su trabajo? Volveos a transportar vuestras cargas. 5 Ya son más numerosos que los naturales del país, y vosotros queréis que dejen de transportar cargas.
>
> 6 El mismo día, el Faraón dio órdenes a los capataces y a los inspectores:
>
> 7–No volváis a proveerlos de paja para fabricar adobes, como hacíais antes (10); que vayan ellos a buscarse la paja. 8 Pero el cupo de adobes que hacían antes se lo exigiréis sin disminuir nada. Son unos holgazanes, y por eso andan

[9] El yahvista utiliza también ciertas tradiciones egipcias sobre la construcción de Pitón y Ramsés, las campañas egipcias en Canaán, y hasta en Moab por los siglos XIII-XII a. C., y finalmente los relatos clásicos sobre la expulsión de los invasores hicsos (siglo XVI a. C.).

[10] Sobre el uso de la paja en los adobes de Egipto, cf. S. Saumeron, en *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, ed. G. Posener, Paris 1970, p. 39 y figura 38.

gritando: Vamos a ofrecer sacrificios a nuestro Dios. [9] Imponedles un trabajo pesado y que lo cumplan, y no hagáis caso de sus cuentos.

[10] Los capataces y los inspectores salieron, y dijeron al pueblo:

[11] –Esto dice el Faraón: No os proveeré de paja; id vosotros a buscarla donde la encontréis, y no disminuirá en nada vuestra tarea.

[12] El pueblo se dispersó por todo el territorio egipcio buscando paja.

[13] Los capataces les apremiaban:

–Completad vuestro trabajo, la tarea de cada día, como cuando se os daba paja (11).

[14] Los capataces golpeaban a los inspectores israelitas que habían nombrado, diciéndoles:

–¿Por qué no completáis hoy vuestro cupo de adobes como antes?

[15] Entonces los inspectores israelitas fueron a reclamar al Faraón:

[16] –¿Por qué tratas así a tus siervos? Nos exigen que hagamos adobes sin darnos paja; tus siervos se llevan los golpes, pero el culpable es tu pueblo.

[17] Contestó el Faraón:

–Holgazanes, eso es lo que sois, unos holgazanes; por eso andáis diciendo: Vamos a ofrecer sacrificios al Señor. [18] Y ahora a trabajar; paja no se os dará, pero vosotros produciréis vuestro cupo de adobes.

[19] Los inspectores israelitas se vieron en un aprieto (12), cuando les dijeron que no disminui-

[11] Esto ocurre en Egipto durante el traslado de la corte de Tebas (XVIII dinastía) al delta (XIX dinastía), con la construcción de ciudades que servían de base para las expediciones de los faraones contra Canaán (cf. p. 34).

[12] Tenemos aquí los elementos de otra tradición en la que no se habla ya de los trabajos de construcción en Egipto, sino de

ría el cupo diario de adobes. [20] Y encontraron a Moisés que los esperaba a la salida del palacio del Faraón...[(13)].

[22] Moisés volvió al Señor, y le dijo:

–Señor, ¿por qué maltratas a este pueblo? ¿Para qué me has enviado? [23] Desde que me presenté al Faraón para hablar en tu nombre, el pueblo es maltratado y tú no has librado a tu pueblo.

6 [1] El Señor respondió a Moisés:

–Pronto verás lo que voy a hacer al Faraón: a la fuerza los dejará marchar y aun los echará de su territorio...[(14)].

7 ...[14] El Faraón se ha puesto terco y se niega a dejar marchar al pueblo. [15] Acude mañana al Faraón, cuando salga al río, y espéralo a la orilla del Nilo, llevando contigo el bastón que se convirtió en serpiente. [16] Y dile: El Señor, Dios de los hebreos, me ha enviado a ti con este encargo: deja salir a mi pueblo para que me rinda culto en el desierto; hasta ahora no me has

trabajos forzados de transporte *(sibelôt)* en Canaán bajo el dominio egipto, aunque sin «inspectores».

[13] El texto bíblico contiene en el v. 22 s. los elementos de una tercera tradición en donde Aarón actúa junto con Moisés y que se refiere a las campañas de las tropas del «rey de Egipto» (cf. 5, 3) contra algunos grupos levantiscos de la región de Edom. Cf. H. Cazelles, *Traditions et rédactions dans l'Exode*, en *Studien zum Pentateuch*. Festschrift W. Kornfeld. Wien 1977.

[14] Este versículo (cf. también 11, 1) muestra con claridad que nuestro autor une al edicto de liberación la tradición sobre la expulsión de los semitas hicsos, que es muy anterior. Hay también una tradición de «huída» (Ex 14, 5: cf. R. de Vaux, *o. c.* I, 361). Esta última se refiere al grupo que estaba en Egipto, mientras que el decreto de «liberación» puede ser que fuera recogido por las autoridades egipcias de Gosén, autorizando una huelga temporal para ir a sacrificar (5, 5).

hecho caso. [17] Ahora dice el Señor: Con esto
sabrás que yo soy el Señor...

[20] Moisés levantó el bastón y golpeó el agua
del Nilo a la vista del Faraón y de su corte.
Toda el agua del Nilo se convirtió en sangre.
[21] Los peces del Nilo murieron, el Nilo apestaba
y los egipcios no podían beber agua, y hubo
sangre por todo el país de Egipto...

[23] El Faraón se volvió a palacio, pero no
aprendió la lección. [24] Los egipcios cavaban a
los lados del Nilo buscando agua de beber, pues
no podían beber el agua del Nilo...

[26] El Señor dijo a Moisés:

–Preséntate al Faraón y dile: Así dice el
Señor: deja marchar a mi pueblo para que me
rinda culto. [27] Si tú te niegas a dejarlo marchar,
yo infestaré todo tu territorio de ranas; [28] bullirá
el Nilo de ranas que subirán, se meterán en tu
palacio, por habitaciones y alcobas y hasta tu
cama; lo mismo pasará en casa de tus ministros
y de tu pueblo, en hornos y artesas...

8 [4] El Faraón llamó a Moisés y le dijo:...

–Dejaré marchar al pueblo para que ofrezca
sacrificios al Señor.

[5] Moisés respondió al Faraón:

–Me buscas [(15)] ...para que se acaben las
ranas en tu palacio y queden sólo en el Nilo...

[6] ...Así se hará, para que sepas que no hay
otro como el Señor, nuestro Dios. [7] Las ranas se
alejarán de ti, de tu palacio, de tu corte y de tu
pueblo, y quedarán sólo en el Nilo.

[8] Moisés... salió del palacio del Faraón...
Suplicó al Señor por lo de las ranas, como había

[15] Sobre este verbo, cf. Dt 24, 20. Observemos cómo las ranas tienen cierta importancia en los relatos populares egipcios (Seknenre) sobre la expulsión de los hicsos.

convenido con el Faraón. 9 El Señor cumplió lo
que pedía Moisés: las ranas fueron muriendo en
casas, patios, campos, 10 y las reunían en mon-
tones, de modo que el país apestaba. 11 Viendo
el Faraón que le daban respiro, se puso terco y
no les hizo caso...

16 Dijo el Señor a Moisés:

–Madruga mañana, preséntate al Faraón
cuando sale hacia el río y dile: Así dice el Señor:
deja marchar a mi pueblo para que me rinda
culto; 17 si tú no sueltas a mi pueblo, yo soltaré
moscas contra ti, contra tu corte, tu pueblo y tu
familia, se llenarán de moscas las casas de los
egipcios y también los terrenos donde viven.
18 Ese día daré trato diverso al territorio de
Gosén, donde reside mi pueblo, de modo que
allí no habrá moscas; para que sepas que yo, el
Señor, estoy en el país (16). 19 Haré distinción
entre mi pueblo y el tuyo...

20 El Señor lo cumplió: nubes de moscas
invadieron el palacio del Faraón y de su corte y
todo el territorio egipcio, de modo que toda la
tierra estaba infectada de moscas...

24 Replicó el Faraón:

–Yo os dejaré marchar al desierto con vues-
tras víctimas para el Señor, vuestro Dios, a
condición de que no os alejéis...

25 Dijo Moisés:

–Cuando salga de tu presencia ... se alejarán
las moscas de ti, de tu corte y de tu pueblo
mañana mismo. Pero que el Faraón no vuelva a
usar fraudes para no dejar salir al pueblo a
ofrecer sacrificios al Señor.

[16] Se trata de unos insectos poco determinados, quizás una especie de termitas. El autor insiste en la distinción entre Gosén y Egipto, ya afirmada en la historia de José (Gn 46, 33 s.)

[26] Moisés salió de la presencia del Faraón...
[27] El Señor hizo como Moisés había dicho:
alejó las moscas del Faraón, de su corte y de su
pueblo, hasta no quedar ni una. [28] Pero el Fa-
raón se puso terco (17) también esta vez y no
dejó salir al pueblo.

9 [1] El Señor dijo a Moisés:
–Preséntate al Faraón y háblale: Así dice el
Señor, Dios de los hebreos: deja salir a mi
pueblo para que me rinda culto. [2] Si te niegas a
dejarlos salir y sigues reteniéndolos a la fuerza,
[3] la mano del Señor se hará sentir en el ganado
del campo, caballos, asnos, camellos, vacas y
ovejas con una peste maligna. [4] Pero el Señor
hará distinción entre el ganado de Israel y el
egipcio, de modo que no muera ni una res de los
israelitas. [5] El Señor ha establecido un plazo:
mañana cumplirá el Señor su palabra contra el
país.
[6] El Señor cumplió su palabra al día si-
guiente: murió todo el ganado de los egipcios, y
del ganado de los israelitas no murió ni una res.
[7] El Faraón mandó averiguar, y del ganado
de los israelitas no había muerto ni una res. Pero
el Faraón se puso terco y no dejó marchar al
pueblo...
[13] El Señor dijo a Moisés:
–Madruga mañana, preséntate al Faraón y
dile: Esto dice el Señor, Dios de los hebreos:
deja salir a mi pueblo para que me rinda culto.
[14] Pues esta vez... (18) haré caer un terrible pe-

[17] El autor se complace en subrayar estos *descuidos* de la administración. Quizás en su desconfianza refleja sus propios problemas en la corte de Salomón.

[18] Un redactor deuteronomista (JE) añadió aquí algunos versículos, añadiendo al granizo de J los truenos, el rayo y la lluvia, manifestaciones del gran dios semítico Set/Baal, poco querido

drisco como no ha habido en Egipto desde su
fundación hasta hoy. [17] Todavía alzas tu barrera
frente a mi pueblo para no dejarlo marchar.
[19] Ahora, pues, manda poner en seguro tu ga-
nado y lo que tienes en el campo. A los hombres
y a los animales que se encuentren en el campo
y no se refugien en los establos, les caerá en-
cima un granizo que los matará.

[20] Los ministros del Faraón que respetaron
la palabra del Señor hicieron refugiarse a sus
esclavos y metieron corriendo el ganado en los
establos; [21] los que no atendieron a la palabra
del Señor, dejaron a sus esclavos y ganado en el
campo.

[22] El Señor dijo a Moisés:

–Extiende tu mano hacia el cielo y caerá granizo en todo el territorio egipcio: sobre hombres y animales y sobre la hierba del campo.

[23] Moisés extendió su bastón hacia el cielo...
[24] Vino un pedrisco grueso como no se había
visto en Egipto desde que comenzó a ser nación.
[25] El granizo hizo destrozos en todo el territorio
egipcio: hirió a todo lo que se encontraba en el
campo, hombres y animales, destrozó la hierba
del campo y tronchó los árboles silvestres.
[26] Pero en territorio de Gosén, donde vivían los
israelitas, no cayó granizo.

[27] Entonces el Faraón mandó llamar a Moi-
sés... y le dijo:

[28] –... Os dejaré marchar sin reteneros más.

[29] Moisés le contestó:

–Cuando salga de la ciudad, extenderé las manos hacia el Señor... y cesará el granizo, para

por los egipcios. Tenemos algunos elementos fragmentarios de este relato elohista con nubes y tinieblas (10, 21-23; 14, 20...) que se orienta hacia la revelación del Horeb (20, 18).

que sepas que toda la tierra es del Señor.
30 Aunque tú y tu corte ya sé que no respetáis al
Señor Dios 31 hasta que el lino y la cebada no se
pierdan... (19).
33 Moisés salió del palacio y de la ciudad, y
extendió las manos al Señor: cesó el granizo...
34 Viendo el Faraón que había cesado el granizo..., volvió a pecar y se puso terco, él con su corte...

10 1 El Señor dijo a Moisés:

–Preséntate al Faraón, porque yo lo he puesto terco a él y a su corte...
3 Moisés... se presentó al Faraón y le dijo:

–Esto dice el Señor, Dios de los hebreos: ¿hasta cuándo te negarás a humillarte ante mí y a dejar marchar a mi pueblo para que me rinda
culto? 4 Si te niegas a dejar marchar a mi pueblo, mañana enviaré la langosta a tu territorio:
5 cubrirá la superficie de la tierra, de modo que no se vea el suelo; se comerá todo el resto y residuo que se haya salvado del granizo; se comerá todas las plantas que brotan en vuestros
campos; 6 llenarán tu casa, las casas de tus ministros y de todos los egipcios; algo que no vieron tus padres ni tus abuelos desde que poblaron la tierra hasta hoy.

Moisés dio media vuelta y salió de la presencia del Faraón.

[19] El yahvista recoge las tradiciones de Gosén que se interesaban sobre todo por el ganado (Gn 46, 32-34; 47, 6) y por los sacrificios de animales (Ex 10, 24-26). Pero él a su vez se interesa sobre todo por los ácimos de primavera (34, 18) y por la cosecha de cebada. El redactor ha añadido aquí una tradición E: »El lino y la cebada se perdieron, pues la cebada estaba en espiga y el lino floreciendo (?)»; en pentecostés se hacía la recolección de cereales, y, según la tradición de los judíos, pentecostés se celebra el tercer mes (Ex 19, 1), cuando se hizo la revelación de la ley en la montaña de Dios.

[7] Los ministros del Faraón dijeron:
–¿Hasta cuándo nos estará llevando ése a la
ruina? Deja marchar a esa gente para que rinda
culto al Señor, su Dios. ¿No acabas de com-
prender que Egipto se está arruinando?... [20].
[12] El Señor dijo a Moisés:
–Extiende tu mano sobre Egipto. Que la lan-
gosta invada el país y se coma la hierba y cuanto
se ha salvado del granizo.
[13] Moisés extendió la vara sobre Egipto. El
Señor hizo soplar sobre el país un viento de
levante todo el día y toda la noche; a la mañana
siguiente, [14] el viento trajo la langosta, que in-
vadió todo Egipto y se posó por todo el territo-
rio; langosta tan numerosa como no la hubo
antes ni la habrá después. [15] Cubrió la superfi-
cie, destrozó las tierras, devoró la hierba y
todos los frutos, cuanto se había salvado del
granizo, y no quedó cosa verde, ni árboles, ni
hierba, en todo el territorio egipcio.
[16] El Faraón llamó a toda prisa a Moisés... y
le dijo:
[17] Que el Señor vuestro Dios aleje de mí este
castigo mortal...
[19] El Señor cambió la dirección del viento,
que empezó a soplar con toda fuerza del po-
niente, y se llevó la langosta, empujándola hacia
el mar Rojo; no quedó un solo animal en todo el
territorio...
[24] El Faraón llamó a Moisés... y le dijo:
–Id a ofrecer culto al Señor; también los
niños pueden ir con vosotros, pero dejad las
ovejas y las vacas.
[25] Respondió Moisés:

[20] Quizás se aluda aquí al derrumbamiento del dominio faraónico en Gosén y Canaán en el siglo XII a. C.

–Tienes que dejarnos llevar víctimas para los sacrificios que hemos de ofrecer al Señor, nuestro Dios [26] También el ganado tiene que venir con nosotros, sin quedar una res, pues de ello tenemos que ofrecer al Señor, nuestro Dios, y no sabemos qué hemos de ofrecer al Señor hasta que lleguemos allá...

[27] El Faraón se empeñó en no dejarlos marchar...

11 [1] El Señor dijo a Moisés:

–Os dejará marchar de aquí, es decir, os echará a todos de aquí...

[4] Así dice el Señor: A medianoche yo haré una salida entre los egipcios: [5] morirán todos los primogénitos de Egipto, desde el primogénito del Faraón que se sienta en el trono hasta el primogénito de la sierva que atiende al molino, y todos los primogénitos del ganado. [6] Y se oirá un inmenso clamor por todo Egipto como nunca lo ha habido ni lo habrá. [7] Mientras que a los israelitas ni un perro los ladrará, ni a los hombres ni a las bestias; para que sepáis que el Señor distingue entre egipcios e israelitas...

(Entonces Moisés le dijo al Faraón):

–[8] Entonces todos estos ministros tuyos acudirán a mí, y postrados ante mí me pedirán: «Sal con el pueblo que te sigue». Entonces saldré.

Y salió airado de la presencia del Faraón.

En este relato épico de siete episodios sucesivos y paralelos, Yahvé y el faraón se enfrentan entre sí; Moisés lleva el bastón de Dios, un cetro más poderoso en manos de Moisés que la serpiente, símbolo del poder faraónico (4, 1-5). Inspirándose probablemente en el esquema de los tratados de alianza que acaban con maldiciones del mismo género contra los transgresores, este cuadro pone de re-

lieve la última plaga, la muerte de los primogénitos de Egipto, en contraste con la salvación de los israelitas, protegidos por la sangre del cordero pascual [21].

> **12** [29] A medianoche, el Señor hirió de muerte a todos los primogénitos de Egipto: desde el primogénito del Faraón que se sienta en el trono hasta el primogénito del preso encerrado en el calabozo, y los primogénitos de los animales. [30] Aún de noche, se levantó el Faraón y su corte y todos los egipcios, y se oyó un clamor inmenso en todo Egipto, pues no había casa en que no hubiera un muerto.
>
> [31] El Faraón llamó a Moisés... de noche y le dijo:
>
> –Levantaos, salid de en medio de mi pueblo, vosotros con todos los israelitas, id a ofrecer culto al Señor como habéis pedido;
>
> [32] llevaos también las ovejas y las vacas, como decíais; despedíos de mí y salid.

Los israelitas habían pedido autorización para ir a realizar en el desierto, en una montaña sagrada, el antiguo sacrificio de los nómadas en primavera. Aquel sacrificio tenía que aplacar a la terrible divinidad. Pascua, *pesah* en hebreo, quizás guarda relación con una antigua raíz semítica, *pashahu*, aplacar. Desde la época de los patriarcas (Gn 22), este sacrificio a tres días de camino se comprendía como un sacrificio de sustitución en el que el animal se inmolaba en lugar del primogénito amenazado. Luego, a partir de Moisés, este sacrificio será

[21] J. Henninger, *Les sacrifices de printemps chez les Arabes*. Paris 1975.

la fiesta de la liberación del pueblo, su fiesta nacional, en la que el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob se había mostrado más poderoso que el faraón y capaz de formarse un pueblo que le «sirviera». Se contaba cómo el exterminador había golpeado a Egipto, cuando Yahvé no protegía las casas con una marca de sangre.

Pero hemos de tener en cuenta el hecho de que el dominio de Egipto en el siglo XIII no se ejercía solamente en el delta, en donde habían nacido las tribus josefitas, Efraín y Manasés (Gn 12, 51s), y en donde se habían refugiado los levitas después de la gran dispersión que siguió a la matanza de Siquén (Gn 34; 49, 7). Se encuentra el nombre de Simeón en Egipto, pero el conjunto de la tribu no llegó tan lejos y, a pesar de que estuvo sometida al yugo de Egipto como todo el resto de Canaán, siguió viviendo cerca de Berseba y de Sicelag (Jos 19, 2-7) y del país de Gosén (Jos 11, 16; 10, 41), anexionado más tarde por Judá (15, 51). El faraón había instalado allí a otros israelitas o clanes emparentados con ellos. Esta observación es muy importante para captar la línea de las tradiciones, tal como las ha reunido la Biblia. Es evidente que hasta la geografía imponía diferentes tradiciones sobre el final del poderío egipcio.

La tradición mosaica más firme es la de las tribus del norte, las josefitas, de las que el profeta Oseas se hace eco al decir que «por medio de un profeta el Señor sacó a Israel de Egipto» (Os 12, 14). Pero esta subida no se realizó directamente y el escritor elohista, que también escribe desde el norte, nos indica que Dios no dejó a los israelitas

tomar el camino recto, la llamada «ruta de los filisteos», sino que «hizo que el pueblo diese un rodeo por el desierto» (Ex 13, 17-18). De hecho, la ruta de los filisteos que bordeaba el Mediterráneo no era practicable para un grupo que huía del poder egipcio, ya que Seti I la había dotado de una serie de puestos militares, que guardaban especialmente los pozos de agua. Los ejércitos egipcios recorrían esta «ruta militar» (Gardiner) [22] para dirigirse a Gaza y controlar a Canaán. Si los israelitas hubieran dejado Egipto por aquel camino, pronto habrían quedado atrapados por un gobierno dispuesto a retractar un permiso alcanzado a la fuerza. Añadamos además que un escritor que recogió más tarde las tradiciones de las tribus de Gosén y del sur tenía que sentirse inclinado a representarse el éxodo de una manera muy distinta que un escritor nacido en las tribus del norte.

Esta divergencia va a repercutir en los relatos del famoso paso del Mar de Suf. Todos los especialistas están de acuerdo en admitir tres versiones diferentes de este pasaje, pero la unanimidad desaparece al entrar en detalles. Ofrecemos aquí una distribución de los versículos que creemos bien fundamentada. Nos permitirá comprender mejor lo que hay de común en medio de las diferencias.

Tomemos en primer lugar el relato elohista, que recoge los lejanos recuerdos de los que tenían que atravesar el istmo:

13 [17] Cuando el Faraón dejó marchar al pueblo, Dios no lo guió por el camino de Palestina,

[22] Journal of Egyptian Archaeology (1920), fasc. 2-3.

que es el más corto, pensando que si se veían atacados, se arrepentirían y volverían a Egipto;
[18] por eso Dios hizo que el pueblo diese un rodeo por el desierto...[19] Moisés tomó consigo los huesos de José, como se lo había hecho jurar a los israelitas: «Cuando Dios se ocupe de vosotros, os llevaréis mis huesos de aquí»...

[21] Dios [(23)] caminaba delante de ellos en una columna de nubes [(24)] para guiarlos.

14. [3] El Faraón dijo (a su pueblo) [(25)] que los israelitas estaban copados en el país y que el desierto les cerraba el paso...

[6] Hizo enganchar un carro y tomó consigo sus tropas... [(26)]

[11] (Los israelitas) dijeron a Moisés:

–¿No había sepulcros en Egipto? Nos has traído al desierto a morir... [12] ¿No te decíamos ya en Egipto: «Déjanos en paz, y serviremos a los egipcios; más nos vale servir a manos de los egipcios que morir en el desierto»?...

[23] Según la traducción griega.

[24] El profeta Isaías recordará la columna de fuego y la columna de nube, signos de la presencia de Yahvé en los sacrificios del templo: «una nube de día, un humo brillante, un fuego llameante de noche» (Is 4, 5). Tampoco hay que olvidar las señales de fuego que servían para los desplazamientos de los árabes nabateos según Diodoro de Sicilia, citado por Hieronymus de Kardia. El texto elohista no conoce aquí más que la columna de nube (Ex 33, 9) y pasa rápido sobre la forma con que el pueblo se desenvuelve por la noche. El redactor que unió las dos tradiciones añadió en el v. 18 la alusión al «mar de Suf», que es para él el golfo de Akaba, junto a Madián y Edom, más allá del desierto (1 Re 9, 26). Pero no repitió «El Señor caminaba delante de ellos» en el v. 21.

[25] Y no «Faraón dijo a los israelitas», ya que las palabras que siguen no van dirigidas a ellos y el sujeto de «cerrar el paso» no puede ser más que el faraón.

[26] En E, el faraón no toma consigo más que a sus tropas. En J, toma seiscientos carros escogidos (v. 7) y en P, sus carros y jinetes (v. 9, 23, 26 y 28).

[15] El Señor dijo a Moisés:
–¿Por qué me gritas? Di a los israelitas que avancen...
[19] El ángel de Dios, que caminaba delante del campamento israelita, se levantó y pasó a su retaguardia; la columna de nubes que estaba delante de ellos se puso detrás de ellos, [20] metiéndose entre el campamento egipcio y el campamento israelita; la nube se oscureció y la noche quedó oscura, de modo que no pudieron acercarse unos a otros en toda la noche...
[30] Aquel día libró el Señor a los israelitas de los egipcios...
[31] Los israelitas vieron la mano de Dios magnífica y lo que hizo a los egipcios, temieron al Señor y se fiaron del Señor.

Este relato conduce inmediatamente a los israelitas al desierto y es una nube la que los libra de la persecución de los egipcios.

Lo mismo que ocurría con la primera plaga, es el relato P, el más tardío, el que más insiste en lo prodigioso. Ya no se evoca discretamente la acción de Dios mediante la presencia del ángel de Dios en la nube. Lo mismo que el Dios creador había dividido las aguas de arriba de las de abajo, su acción redentora divide las aguas en dos paredes verticales y conserva la vida de su pueblo haciéndole pasar a pie enjuto.

13 [18] Preparados para el combate, los israelitas subieron del país de Egipto... [20] Partieron de Sucot y acamparon en Etán, al borde del desierto...

14 [1] El Señor dijo a Moisés:

–[2] Di a los israelitas que acampen en Fejirot [(27)]...; poned los campamentos mirando al mar... [4] Haré que el Faraón se empeñe en perseguiros, y me cubriré de gloria derrotando al Faraón y a su ejército, y sabrán los egipcios que soy el Señor.

Así lo hicieron los israelitas...

[8] El Señor hizo que el Faraón se empeñase en perseguir a los israelitas, mientras éstos salían ostentosamente [(28)].

[9] Los egipcios los persiguieron con caballos, carros y jinetes, y les dieron alcance mientras acampaban en Fejirot, frente a Baal Safón...

[15] El Señor dijo a Moisés:

–[16] Tú extiende la mano [(29)] sobre el mar, y se abrirá en dos, de modo que los israelitas puedan pasarlo a pie enjuto. [17] Yo haré que el Faraón se empeñe en entrar detrás de vosotros y

[27] El redactor unió aquí un discurso P (final del versículo) y una narración J que sigue a 13, 22. Además, el redactor quiere tener en cuenta la tradición J de una ruta por Baal Safón y la ruta de los filisteos, junto con una tradición E que se opone a ello (v. 23); por eso añade: «que se vuelvan». La redacción que quiere ser fiel a sus dos fuentes se siente desconcertada con dos «frente a», uno detrás de «entre Migdal y el mar» y otro detrás de «en Fejirot» (v. 2 y 9). Sabiendo por el v. 9 que Fejirot está «delante» de Baal Safón, añade un «frente a *(nikehô)* Baal Safón» en el v. 2. También fue él quien añadió en el v. 11 una segunda pregunta de los israelitas a Moisés: «¿Qué nos has hecho sacándonos de Egipto?», aunque podría pertenecer muy bien al relato elohista.

[28] Según el texto, no es aquí el faraón el que persigue «ostentosamente» (literalmente, «a mano alzada»), sino los israelitas los que salen con orgullo, bien armados (13, 19: «pertrechados»: dispuestos al combate, *hamushim*); estamos muy lejos tanto del éxodo-huída como del éxodo-expulsión.

[29] Lo mismo que en las plagas de Egipto, P habla ahora del endurecimiento del corazón del faraón (su terquedad) y atribuye el poder de Dios a la mano de Moisés y no a su bastón (J, v.15), ya que para él el bastón está en manos de Aarón.

mostraré mi gloria derrotando al Faraón con su ejército, sus carros y jinetes...

[21] Moisés extendió la mano sobre el mar, el Señor hizo retirarse al mar con un fuerte viento de levante...; [22] el mar quedó seco y las aguas se dividieron en dos. [22] Los israelitas entraron por el mar a pie enjuto, y las aguas les hacían de muralla a derecha e izquierda. [23] Los egipcios, persiguiéndolos, entraron detras de ellos por el mar, con los caballos del Faraón, sus carros y sus jinetes...

[26] Entonces Dios dijo a Moisés:

–Tiende tu mano sobre el mar, y las aguas se volverán contra los egipcios, sus carros y sus jinetes.

[27] Moisés tendió su mano sobre el mar...

[28] Las aguas, al reunirse, cubrieron [(30)] carros, jinetes y todo el ejército del Faraón que habían entrado en el mar en seguimiento de Israel, y no escapó uno solo. [29] Pero los israelitas pasaron a pie enjuto por el mar, mientras las aguas les hacían de muralla a derecha e izquierda.

Este relato tardío, tan lleno de colorido, parece estar bien informado, ya que nos da nombres propios. Pero estos nombres propios nos presentan un trayecto distinto del de nuestro relato elohista [31]: Baal-Safón es ahora efectivamente un lugar bien señalado: se trata de un santuario muy venerado por los marineros fenicios, que se encontraba en el Mediterráneo entre el mar y el lago Sirbonis en

[30] Compárese con el relato J del v. 27.

[31] Cf. H. Cazelles, *Les localisations de l'Exode et la critique littéraire:* Revue Biblique (1955) 321-364.

donde se sumergieron otros muchos ejércitos de la antigüedad. En este relato, los fugitivos emprenden la ruta de los filisteos, que no podía aceptar el otro relato. Esta discordancia se explica muy bien si nos damos cuenta cómo coincide con las tradiciones egipcias conservadas por el historiador greco-egipcio Manetón. Este identificaba prácticamente el éxodo mosaico con la epopeya nacional: la expulsión de los extranjeros hicsos en el siglo XVI a. C., que habían sido aplastados en el camino de los filisteos antes de llegar a Canaán. Las tribus del sur que habían conocido la liberación, pero en Gosén, no tenían de hecho tradiciones concretas sobre el éxodo más que la expulsión de los semitas por los ejércitos egipcios tres siglos antes. El relato tardío (P) que acabamos de leer depende del relato yahvista más antiguo, que relacionaba las tradiciones del sur con ciertos datos sacados de los escribas egipcios. He aquí dicho relato:

13 21 El Señor caminaba delante de ellos... de noche, en una columna de fuego, para alumbrarles; así podían caminar día y noche. 22 No se apartaba de ellos ni la columna de nubes de día ni la columna de fuego de noche.

14 2 Acamparon (32) ...entre Migdal y el mar, frente a Baal Safón... 5 Cuando comunicaron al rey de Egipto que el pueblo había escapado, el Faraón y su corte cambiaron de parecer sobre el pueblo, y se dijeron: «¿Qué hemos hecho? Hemos dejado marchar a nuestros esclavos israelitas» (33) ... 7 Tomó consigo seiscientos carros

[32] Véase nota 27.

[33] El relato J, lo mismo que en las plagas de Egipto, insiste en la oposición «servicio de Dios» – «servicio del faraón».

escogidos y los demás carros de Egipto con sus correspondientes oficiales... [9] Los egipcios los persiguieron... y les dieron alcance mientras acampaban junto al mar...

[10] El Faraón se acercaba, los israelitas alzaron la vista y vieron a los egipcios que avanzaban detrás de ellos, y muertos de miedo gritaron al Señor (34)...

[13] Moisés respondió al pueblo:

–No tengáis miedo; estad firmes y veréis la victoria que el Señor os va a conceder hoy; esos egipcios que estáis viendo hoy, no los volveréis a ver jamás. [14] El Señor peleará por vosotros; vosotros esperad en silencio.

[15] El Señor dijo a Moisés:

[16] –Tú alza el bastón (35)...

[20] La noche fue luminosa...

[21] El Señor hizo retirarse al mar con un fuerte viento de levante que sopló toda la noche; el mar quedó seco...

[24] De madrugada (36), miró el Señor desde la columna de fuego y de nubes y desbarató el ejército egipcio. [25] Trabó las ruedas de los carros, haciéndolos avanzar pesadamente. Los egipcios dijeron:

–Huyamos de los israelitas, porque el Señor combate por ellos...

[27] Al despuntar el día, el mar recobró su estado ordinario, los egipcios en fuga dieron en él, y el Señor arrojó a los egipcios en medio del mar...

[34] Para el redactor, este grito de los israelitas lo lanza Moisés ante Yahvé (v. 15).

[35] Véase nota 29.

[36] En E, los israelitas logran escaparse de noche. En J es de madrugada cuando tiene lugar la intervención divina.

[30] Los israelitas vieron los cadáveres de los egipcios a la orilla del mar... [31] y se fiaron del Señor y de Moisés, su siervo [(37)].

Volvemos a encontrarnos con el duelo entre Yahvé y el faraón, entre la autoridad del faraón y la autoridad de Moisés. También volvemos a encontrarnos con las expresiones y el pintoresquismo de nuestro autor. Más tarde volveremos sobre esas tradiciones de Judá conservadas por un escritor genial que sabía consultar a los escribas de Egipto. Pero antes de acampar al sur de Canaán y de la tierra de Gosén, cerca del oasis de Cades, no lejos de Edom y de los amalecitas, conviene que nos adentremos en la península del Sinaí, por ese desierto inhóspito adonde nos dirige el relato elohista.

[37] El relato elohista insiste en el temor de Dios, el texto yahvista habla de la fe en Dios y en su representante en la tierra.

4

La montaña santa y los diez mandamientos

Moisés le había pedido al faraón permiso para ir a sacrificar a tres días de marcha. Se había hablado también de un *hag*, de una fiesta-peregrinación al desierto en honor de Yahvé. En los relatos de la vocación de Moisés se hablaba de ir a servir a Dios en una montaña. ¿Cuál era esta montaña? ¿Cuál era aquel desierto a través del cual Moisés conducía a los fugitivos o a los expulsados? La Biblia abunda en datos, que resultan todos ellos muy significativos incluso en sus voluntarias imprecisiones. El problema consiste en organizar todos esos datos en función del proceso de composición de esa Biblia, que fue agrupando poco a poco las diversas tradiciones tribales según los avatares de la historia. Pues bien, en el libro del Exodo se han aglutinado otras tradiciones distintas de las del itinerario de Moisés.

Si siguiéramos al yahvista, emprenderíamos directamente la ruta del norte que pasa por delante de Baal Safón a lo largo del mar. En Ex 15, 22 estamos ya en el desierto de Sur, es decir, al sur de Judá según los testimonios patriarcales (Gn 16, 7; 20, 1; 25, 18) y del comienzo de la monarquía (1 Sm 15, 7; 27, 8) [1]. El yahvista, que se complace en las relaciones sugestivas, relaciona a María (*Miryam* en el texto hebreo) con el sitio de Mara (Ex 15, 21; cf. 23) y María será enterrada en Cades al norte de la península. Pero la misma Biblia nos pone en guardia contra esta conclusión precipitada, ya que en Nm 33, 8 no es ya el desierto de Sur, sino el desierto de Etán, el que viene antes de la acampada en Mara. Además, sabemos por Agatárquida de Cnido [2], historiador griego del siglo II a. C., que los maranitas habitaban no al norte, sino en las costas del mar Rojo, frente a Egipto, y que eran vecinos de otro grupo, los arandanitas (garandanitas para Diodoro de Sicilia) cuyo nombre se conserva un poco más al sur, en el wadi Garandal. Queda excluido el trayecto del yahvista, como hemos dicho, ya que Seti I había fortificado los puntos donde había agua y las tropas egipcias merodearían por toda aquella región durante más de un siglo todavía. La tradición del yahvista, que procede de los simeonitas de Gosén y de los escribas egipcios de la

[1] El yahvista utiliza aquí la tradición Gosén que conduce a los israelitas a tres días de marcha por el desierto para un sacrificio (cf. Ex 5, 3; Nm 10, 33...). En Nm 33, 8, P cambia Sur por Etán (cf. Ex 13, 20).

[2] Nos ha conservado este texto Diodoro de Sicilia (art. 43 de su historia); puede verse en Muller, *Geographi Graeci minores*, I, 177.

corte de Salomón, es un eco lejano de la expulsión de los hicsos.

Otra ruta teóricamente posible es la que atraviesa la llanura calcárea de Tih y conduce directamente hacia el este de Madián y Arabia. Esa será luego la ruta de los peregrinos de la Meca, atravesando el desierto «terrible y pavoroso» de que habla el Deuteronomio. Pero no quedan datos de que esa ruta se siguiera por aquella época, mientras que, gracias a los vestigios de cerámica y de sílex encontrados, pueden trazarse las rutas de las caravanas del tercer milenio por otra parte. Es posible que Moisés hubiera pensado en esta dirección. Pero no hay puntos de agua y hubiera sido aquello condenar a morir de sed al grupo que conducía. Cuando el Deuteronomio nos habla del desierto terrible y pavoroso, se trata de un desierto entre el Horeb y Cades, al sur de Judá, y no de un desierto entre Egipto y Madián.

Según las indicaciones tradicionales, fue hacia el sur por donde Moisés desvió su trayectoria. Pero todas estas tradiciones no son sino del primer milenio y cabe dudar del objetivo que se propusieron. El Mara de Agatárquida conviene muy bien a un itinerario por el sur, así como la mención de Elim (Ex 15, 27). El sitio, con sus «doce manantiales y setenta palmeras», parece ser que puede identificarse con el oasis llamado actualmente Ayún Musa, las «fuentes de Moisés», único sitio en la península en donde J. Daumas [3] contaba recientemente diez

[3] J. Daumas, *La péninsule du Sinaï*. Le Caire 1951, 35.

manantiales y quinientas palmeras. Pero el texto de Ex 15, 27 no parece pertenecer a las más antiguas tradiciones bíblicas; sería un eco de las identificaciones de la segunda mitad del primer milenio, lo cual no suprime su valor. A 12 kilómetros de Suez y antes de llegar a Mara, ese lugar sería una etapa en el litoral del mar Rojo que conducía a otro sitio bíblico, Farán, el actual Feirán, mucho más meridional y en el interior de las tierras.

Farán se encontraba entre Madián y Egipto según 1 Re 11, 18 y el desierto de Farán era el que se extendía entre la montaña santa y Cades (Nm 10, 12), habitado por los ismaelitas (Gn 21, 21). Conocida por los geógrafos griegos y árabes, Feirán es célebre: la actual Feirán es una de las perlas de la península; próspera en la época bizantina, pero remontándose ya probablemente hasta el siglo VII a. C., la ciudad estaba en ruinas cuando pasó por allí el geógrafo árabe Makrizi; sigue habiendo palmeras, ya que el agua no ha faltado nunca; entre las palmeras se encuentra también, como en toda la península, la acacia seyal de terribles espinas: es probablemente el árbol *shittim* de los textos bíblicos; bajo aquellas sombras crece un verde césped de musgo y de marjales. «Sería difícil silenciar el placer que siente el caravanero que llega hasta allí después de varios días y quizás semanas de recorrer el paisaje monótono del desierto, en medio de aquel rincón encantador en donde, aprisionadas entre murallas de color ladrillo, las palmeras datileras balancean en el cielo sus palmas matizadas de azul», escribe J. Daumas [4].

[4] *Ibid.*, 79.

En aquel sitio se establecieron las tribus nabateas, o por lo menos pasaban frecuentemente por allí en los siglos II y III de nuestra era, ya que cubrieron de *graffiti* y de inscripciones las rocas del acantilado de alrededor, por donde se abren paso los wadis Tor, Sleh, Leja al sur de Feirán, el wadi Rimm al este, y sobre todo el wadi Mukatteb («escrito»), que desemboca por el norte en el wadi Feirán. Estas huellas se prolongan hacia el este y hacia Madián por el wadi Saal. Ya en 1891, Euting contaba 677 de estas breves inscripciones que casi siempre se limitan a un nombre propio, a un saludo o a un recuerdo. Están escritas en árabe nabateo, pero a veces en griego y hasta en latín. Aunque había una ruta que pasaba por Feirán para llegar desde Suez hasta Akaba, estos garabatos son más bien obra de tribus que frecuentaban estos lugares después de que el reino nabateo quedó convertido en provincia romana en tiempos de Trajano (en el 117 d. C.). A continuación, algunos de los monjes y cristianos que huían del Egipto romano o bizantino acudieron a aquellos parajes y señalaron la ruta del Sinaí actual (Santa Catalina) a los peregrinos, por ejemplo a Eteria en el siglo IV.

Sin embargo, no hay que sacar demasiado pronto la conclusión mencionada, ya que la Biblia conoce en un antiguo poema deuteronómico (Dt 33, 2) un *monte Farán* que se cita allí como uno de los tres lugares sagrados en donde Yahvé peleó con sus «guerreros» [5] para establecerse en Canaán. Pues

[5] En lugar de «guerreros», otros especialistas corrigen ligeramente el texto y leen «Meriba», lo cual situaría a este monte mucho más al norte.

bien, el oasis y la ciudad de Feirán se ven dominados por del Djebel Moneijah, de 800 metros de alto, desde donde se divisa un maravilloso panorama abierto al Serbal y a sus 2.000 metros, que tiene también su propia tradición religiosa. Palmer en 1868 y Benedite en 1889 y 1890 subieron a su cima y copiaron algunas inscripciones. Pero fue Shabo Leví el que en 1976 ha descubierto realmente su importancia y ha copiado algunas otras inscripciones desconocidas [6]. La exploración de la École Biblique [7] ha demostrado que todavía quedan más descubrimientos por hacer.

Moneijah quiere decir «(monte de) la conferencia» y los árabes de aquellos lugares relacionan este recuerdo con Moisés y con sus palabras. En un recinto de piedras sin labrar, que se eleva casi a la altura de un hombre, al que se ha añadido un pequeño ábside, se observan restos de sacrificios, especialmente de sacrificios de cabras cuya sangre se derramó en tierra y cuya carne se asó y se consumió en aquel mismo lugar. Todavía se quema allí incienso y se derrama leche ofreciéndosela a Moisés; además, se celebran al año varios sacrificios, y no solamente en las fiestas musulmanas. Finalmente, en la aldea cercana se encuentran huellas de sacrificios anuales de camellos.

Este lugar santo es ciertamente anterior al islamismo y aparecen en él muchas inscripciones de un tipo distinto del que se ve en el Sinaí. Lo más

[6] A. Negev, *A Nabatean Sanctuary at Jebel Moneijah, Southern Sinai*: Israel Exploration Journal 27 (1977) 219-231.
[7] Véase c. 2 nota 12.

curioso es que muchos de los dedicantes nabateos son sacerdotes (*apkal, khn', mbqr:* cf. Qumrân). Y lo que es más importante, se han encontrado nombres propios del tipo «servidor de *'hyw'*», el nombre divino local del que ya hemos hablado a propósito de la revelación del nombre divino Yahvé [8], comprendido como «Yo soy el que soy», *'hyw*. Este *'hyw* está inscrito igualmente en otros valles cercanos, pero nunca fuera de Arabia.

¿Sería acaso el Moneijah la «montaña de Dios» identificada con el Horeb en dos textos de la Biblia (Ex 3, 1; 1 Re 19, 8), pero no siempre (Ex 18, 5; 24, 13)? En primer lugar, hemos de recordar que hay otro Moneijah cerca de Santa Catalina. Según Palmer, que se apoyaba en un manuscrito árabe, habría sido incluso ese el nombre del actual Djebel Musa, aunque lo habría perdido luego en beneficio de una montaña menos elevada cuando se vio dignificado por la gloria de Moisés. Situado ante el Djebel Musa y separado de él por el valle del monasterio de Santa Catalina, este Moneijah «hace solamente algunos siglos» que ha recibido este nombre» [9]. No es allí donde siguen siendo numerosas las inscripciones nabateas, sino en el wadi Leja, al otro lado del Musa. En la cima de este Moneijah hay una iglesia, pero también las hay en otros puntos del distrito, al lado de las fuentes, cerca de las grutas y en otras cimas como el Djebel Katherin. Si hay un lugar sagrado que guarda el recuerdo de Moisés en este macizo granítico, poco propicio a

[8] Véase c. 2, nota 15.
[9] B. Meistermann, *Guide du Nil au Jourdain par le Sinaï et Pétra*. Paris 1909, 113.

las inscripciones, a diferencia de la región más caliza, es precisamente el Djebel Musa.

Su descripción se ha hecho ya varias veces desde que la peregrina Eteria (o Egeria) lo hiciera en su peregrinación a finales del siglo IV de nuestra era por estos lugares:

> Desde el lugar en donde estábamos, esto es, desde tras de las paredes de la iglesia, o sea, desde la cumbre del monte de en medio de los montes, que poco antes tan difícilmente habíamos ascendido, aun siendo muy grandes, parecían colladitos comparados con éste [10] que los superaba grandemente. Desde allí pudimos ver cómo nos iban señalando los santos, Egipto y Palestina, el mar Rojo y el mar Partenio, donde está Alejandría y hasta los dilatados confines de los sarracenos... Pero el monte en giro parece uno solo; mas, si entras dentro, son muchos, pero se llama todo entero el *monte de Dios;* mas aquel especial en cuya sima está el lugar, donde descendió la majestad de Dios, como está escrito, está en medio de todos aquellos. Y siendo los montes que están alrededor tan excelsos que yo nunca los vi tanto, sin embargo aquél de en medio, en el que descendió la majestad de Dios, es tanto más alto que todos los otros, que, cuando habíamos subido a él, los otros montes, que antes nos parecían tan excelsos, estaban tan bajo nosotros que parecían colladitos muy pequeños [11].

[10] ¿Se trata del Djebel Katherin o del Djebel Musa?

[11] Eteria, *Itinerario a los santos lugares* (trad. y com. de Pascual Galindo). Zaragoza 1924, 22 y 19-20.

Podría preguntarse si no hablará Eteria de la cima del Djebel Katherin que supera en más de 400 metros al Djebel Musa. Por otra parte, distingue el monte Horeb (con una gruta, la de Elías) y más abajo todavía el lugar de la zarza ardiendo que ella no sitúa en el monte Horeb. Junto al lugar de la zarza, más de un siglo más tarde, Justiniano edificó el monasterio de Santa Catalina con su abundante manantial.

Cuando llegó Eteria a estas cumbres graníticas atravesando estos valles de fuentes copiosas, la región estaba ya llena de anacoretas y los recuerdos bíblicos estaban bien asentados. Los monjes, al huir de las persecuciones de Egipto, se establecieron ya allí en el siglo III. Pero hay que reconocer que los vestigios son más bíblicos que beduinos; incluso habría que añadir que son más cristianos que judíos. Se plantea la cuestión de saber si no serían los cristianos y los anacoretas de los siglos III y IV de nuestra era los que atrajeron en torno a Santa Catalina los recuerdos y la profusión de localizaciones que señala Eteria. No habría sido entonces el paso de Moisés el que llevó tan al sur la peregrinación. Los beduinos sólo hacían por allí alguna que otra incursión. Justiniano, para proteger el monasterio contra los ataques de los blemmíes, estableció a su alrededor algunas familias procedentes de Valaquia, de Egipto y de Bosnia; son las que formaron la tribu de los Djebelieh. Es muy posible que al dejar Egipto siguiendo las pistas abiertas por los nabateos, cuyas huellas se reconocen a partir del puerto actual de Tôr (por el wadi Sleh o por el wadi Hebran) hasta Nakb' –el-Hawa (colina del viento), y subiendo luego hacia el norte

en dirección a Akaba por el wadi Saal, los anacoretas fueran más allá de esta zona para establecerse cerca de las fuentes al pie de unas montañas prestigiosas, a fin de llevar allí una vida eremítica análoga a la de san Antonio en Egipto.

De hecho, para un fugitivo como Moisés, que en medio del segundo milenio atravesaba la península en dirección a Madián, esta región estaba fuera de sus perspectivas. Los monjes cristianos tenían razón al buscar las huellas de Moisés en la parte sur de la península, pero las caravanas nabateas habían abierto a finales del primer milenio ciertas pistas por sitios en los que el segundo milenio no ha dejado vestigio alguno. Es probable que estas pistas atrajeran a los monjes y a los peregrinos que les siguieron, a la emperatriz Elena y a Eteria, más hacia el sur de lo que podía proyectar un escriba egipcio de la corte de Ramsés como Moisés. Es curioso que se conserven en esta región algunos restos de asentamientos calcolíticos del cuarto milenio, de campamentos del tercer milenio, pero no del segundo milenio.

Un poco más al norte, pero no mucho, a unas decenas de kilómetros en línea recta al norte de Farán, se ha demostrado bien una presencia egipcia y semítica en la península. Nuestro escriba tenía buenas razones para estar bien informado de ello, ya que todos los años venía una expedición egipcia a buscar cobre en la península, y más aún malaquita y turquesa, piedras muy apreciadas en la corte. Para los egipcios, nuestro Sinaí era el país de la malaquita (*Shesmet*) y veneraban en estas regiones a Hator como «dama de la turquesa», aquella

mafkat verde o azulada que ocultaban las capas de gres, que aparecían entre las calcáreas del norte y los granitos del sur. Este macizo minero abunda en inscripciones egipcias del milenio tercero y segundo. Luego desaparecen éstas a partir del 1150 a. C. Si los anacoretas de la era cristiana, impresionados por el majestuoso esplendor de las altas montañas que rodean a Santa Catalina, encontraron allí una primera aproximación en su busca de Moisés, y si los peregrinos dejaron grabadas en la roca de las pistas cruces cristianas y candelabros judíos, los modernos investigadores pueden ofrecer más precisiones.

El pionero de las investigaciones fue Flinders Petrie. Le interesaba Moisés, pero era sobre todo su afición a la egiptología lo que hizo que el 3 de diciembre de 1902 atravesara el canal con sus obreros, su material y sus camellos [12]. Siguiendo las huellas de Moisés, tuvo que atravesar entonces la llanura formada por la antigua explanada marítima a lo largo de la meseta del Tih, llena de cantos rodados. El día 4 llega a las «fuentes de Moisés», de aguas salobres. El 5, ante una bifurcación, el grupo toma el camino del interior y acampa en el wadi Werdân, que no es más que una ancha depresión de la meseta. El 6, alcanzan el wadi Garandal, del que ya hemos hablado a propósito de los (g) arandanitas, donde encuentran varias palmeras y una especie de retamas llamadas *rythm (retem)*. Después, por una ruta más árida, marcada por algunos montones de piedras relacionados con al-

[12] F. Petrie, *Researches in Sinaī*. London 1906.

gunos recuerdos más o menos legendarios, desde luego no mosaicos, Petrie se encontró el día 7 al pie de unas paredes verticales de yeso, el wadi Useit. El 8, acampó en el wadi Tayiba (el «bueno»). Dejó entonces a su derecha la pista que se dirige hacia el mar en dirección a Markha, en donde todavía se observan ciertos vestigios de la instalación portuaria egipcia. La expedición atravesó oblicuamente la meseta y en el desfiladero del Seih Babá se encontró con montículos de escorias que demostraban ya la cercanía de las minas de cobre. Petrie penetró en el macizo por el wadi Babá, pero dejó en seguida aquel cañón a la vez maravilloso por el agua que mana y terrible por sus bloques, ¡incluso para los jeeps modernos!; en medio de un laberinto de wadis subió al Budra y por un puerto desembocó en el ancho y arenoso Sidri para alcanzar, poco más allá de un hermoso oasis con su pozo, la grava del Maghara («caverna», o mejor dicho «minas»).

Se encontró con un sitio devastado por la tentativa imprudente del mayor Mc Donald que, entre 1855 y 1856, había querido reanudar la explotación de la turquesa. Pero por encima y por debajo de los escombros todavía quedaban numerosas inscripciones y testimonios de la presencia egipcia. En la cima del acantilado se ve todavía el sello grabado en la piedra del faraón Semerhet (I dinastía); luego las inscripciones se suceden al nivel de una galería de media altura y en los mismos wadis. Abundan sobre todo las del tiempo de Amenemhet III (hacia 1837-1789 a. C.). Cesan prácticamente a partir de Tutmosis (III (siglo XV a. C.). No eran buenas entonces las relaciones con los beduinos y se habla varias veces de «dominar los países extranjeros»

(*sttyw,* beduinos). Las casas de los obreros estaban agrupadas y protegidas; hay un muro bastante ancho que cierra el valle, probablemente con una finalidad defensiva [13]. El agua excelente de un pozo cuadrado de mampostería original pudo atraer allí a Moisés, así como pudo también llegar en alguna de sus correrías hasta la futura Santa Catalina. Pero en tiempos de Ramsés no podía ser aquel el lugar santo que buscaba.

Tampoco estaba en las minas de manganeso del wadi Kharik, por donde pudo ocurrírsele a Petrie buscar las huellas de Moisés. Hacía tiempo que se conocían aquellas minas y eran visibles las huellas de los picos de bronce. En 1817, Rüppell había encontrado allí un obelisco de Sesostris I (por el 1900 a. C.), pero hubo que esperar a que en 1970 Rothenberg descubriera en la pared un magnífico relieve de Sahure (por el 2487-2473 a. C.), aplastando la cabeza de los beduinos. En tiempos de Moisés, las minas llevaban ya mucho tiempo abandonadas y no hay nada que indique la presencia por allí de un lugar sagrado.

Para llegar hasta allá, Petrie debería haber vuelto al wadi Babá y subirlo en dirección a Egipto. Habría visto entonces el gres multicolor, las piedras que no dejan pasar las ruedas, pero sí los camellos, y hasta un pequeño estanque en donde algunos no vacilan en tomar un baño. Pero en marzo dejó Magharah y se dirigió al norte por el wadi Agraf pasando otro monte; acampó entonces al pie de *Serabit el Khadim;* ¡eran sólo 10 km. en línea recta,

[13] Croquis de J. Daumas, *o.c.* 273.

pero muchos más a través de aquellos vericuetos! Petrie acampó junto a una buena fuente al sur de Serabit y subía todos los días a la meseta, totalmente desprovista de agua; tuvo que arreglar un camino para los camellos, los únicos que podían subir hasta allá; en 1978, T. Kowalski se vería sorprendido al encontrar tan arriba a este animal. Petrie sabía que no era por allí por donde subían los egipcios, pero lo cierto es que habían subido, ya que había minas de turquesas y era un lugar sagrado. Por eso Petrie se interesaba por Serabit y por eso mismo una expedición conjunta de Harvard y de la Catholic University of Washington reanudó los trabajos en 1930-1935 [14], descubriendo el Rod-el-Aîr, «el sendero de los asnos» por donde subían las expediciones faraónicas. R. Weil, Albright, Rothenberg y Giveon consagrarían largas jornadas en fotografiar, copiar e identificar muchos detalles interesantes.

Realmente Serabit es un lugar interesante de encuentro entre la civilización egipcia en pleno desarrollo y la cultura de los semitas mediterráneos que empezaba a desplegarse. Sobre aquella meseta horadada por los wadis adyacentes, «dura capa desnuda..., mordida por todas partes por los ramales superiores de los barrancos y cortada ya en muchos sitios en altozanos aislados» [15], esta «mina de la fortaleza», dominada en el sur por el picacho del Umm Riglaim («madre de los dos pies»), es el lugar de encuentro de la administración faraónica y

[14] K. Lake, A. Barrois, S. New y R. Butin, *The Serabit Expedition:* Harvard Theological Review (1932) 95-204.
[15] J. Daumas, *o. c.*, 283.

de una mano de obra semita. Esta capa calcárea se encuentra separada de la meseta calcárea de Tih por la ancha depresión del Debbet-er-Ramleh, que deja asomar por su pendiente norte curiosas florescencias geológicas; a ciertas horas, la vista que se contempla es fascinante y maravillosa. Pero Serabit es la punta septentrional del macizo de gres, recorrido por grietas donde abundan las piedras raras y cuya capa calcárea se encuentra totalmente horadada.

Ya antes de abandonar Magharah, los egipcios habían descubierto estas minas. No es seguro ningún vestigio del antiguo Imperio, pero desde Sesostris I [16] y Amenemhet II (por el 1950-1900 a. C.) hay muchos testimonios de la presencia egipcia. Cada año partía de Egipto una expedición, sin duda por barco, llegaba probablemente a Marqah, subía por el wadi Babá y alcanzaba en una primera etapa el wadi Nasb, acampando junto al pozo abundante de Bir Nasb que da agua a un bello vergel. Aquí empezaba la escalada a través de los peñascos; al pie de un desfiladero, se detenía la expedición antes de bajar de nuevo por el wadi Lihyan, en donde unos hábiles picapedreros han dejado esculpidas en la roca inscripciones con el sello de Amenemhet III

[16] H. Goedicke, *An Egyptian claim to Asia:* Journal of the American Center in Egypt 8 (1970) 11-27, observa que las primeras reivindicaciones egipcias sobre esta región se remontan a Sesostris I y que volvieron a surgir en tiempos de Hatsepsut (siglo XIV a. C.). Sobre los objetos encontrados en el Sinaí que datan de la XVIII dinastía y están depositados en Australia, cf. R. Giveon, *Egyptian Objects from Sinai in the Australian Museum:* Australian Journal of Biblical Archaéology 2-3 (1974/1975) 29-48.

(por el 1800 a. C.). Junto a ellas se ve una inscripción muy clara, pero en una escritura misteriosa, muy distinta de los graffiti y dibujos nabateos que pueden leerse cerca de Bir Nasb o en el wadi Lihyan, o también en Feirán, en el wadi Mukatteb y más al sur. ¿Cuál es la fecha de esta inscripción? ¿Qué significa? Es el mismo problema que se plantea con las inscripciones llamadas protosinaíticas de donde nacieron el alfabeto fenicio y todos los alfabetos del mundo [17].

La expedición seguía su camino, bajaba al wadi Lihyan, volvía a subir, dejaba a la izquierda otro wadi en donde crecen todavía las acacias seyal. Una nueva bajada la llevaba hasta el pie de Serabit, pero hacia el oeste y no por el sur, en donde había acampado Petrie. Por un sendero abrupto que todavía en nuestros días se llama «el sendero de los asnos» (Rod-el-Aîr), comenzaba una nueva escalada, mucho más dura. Por allí no pueden ya pasar los asnos, ya que el sendero se ha hundido; pero pasaban en tiempo de los faraones, tal como demuestran tres grabados dibujados en las paredes: subían cargados de agua y de vituallas y bajaban con el metal. En medio del camino hay un lugar más espacioso, en donde podían detenerse. Allí las paredes de la roca están llenas de inscripciones y dibujos: barcos, girafas, avestruces, listas de ofrendas y firmas de los transeúntes. Era un alto en el camino, antes de recorrer los últimos metros, cada

[17] No olvidemos que, en el caso de la escritura, el Próximo Oriente aventaja en 1500 años a China, en más de 3000 años a América y que solamente allí las sílabas quedaron disueltas en un alfabeto que hizo disminuir el número de signos desde varios centenares a unos treinta todo lo más.

vez más duros y abruptos, que podían recorrerse por cuatro senderos. Por este Rod-el-Aîr, la caravana egipcia llegaba hasta cerca de las minas.

Los egipcios hicieron excavaciones en unos quince puntos, que se han designado con las letras de *a* a *p*. El grupo *abcde* es el que está más cerca del sendero; se encuentran inscripciones egipcias que se remontan a Amenemhet II. En el grupo *fghj* no ha aparecido ninguna inscripción. Pero un poco más allá, un pozo cuadrado conducía a un túnel en donde se ve una larga inscripción de un oficial de Amenemhet III, coronado por el águila egipcia. Finalmente, algo más a la izquierda, las minas *lmn,* así como sus entradas, llevaban 16 inscripciones protosinaíticas, algunas de las cuales están todavía en su sitio y otras han sido transportadas al museo del Cairo. Un poco más lejos, R. Giveon descubrió en 1974 otra mina en el sur con otras dos inscripciones del mismo tipo [18].

Y no es eso todo. Al bajar de nuevo de esta mina por el sendero en pendiente suave pero de curvas complejas que asoma al barranco, se percibe en la ladera nordeste, con la raya del Tih en el horizonte, un montón de estelas apoyadas de forma desordenada en un túmulo. Es el lugar sagrado. A partir de la gruta de Hator, que quizás fue en su origen una tumba, rodeada de otro pequeño nicho dedicado quizás al dios Sopdu, se construyó un templo, sala tras sala, por obra de varias generaciones. En el patio anterior a la gruta hoy está

[18] Hay buenas reproducciones de R. Giveon en Qadmoniot 4 (1971) 300.

grabado en un dintel el nombre de Amenemhet I. Luego se suceden las capillas con nombres de los faraones del Medio Imperio; más allá vienen las de los faraones del Nuevo Imperio (Tutmosis III, Seti I y Ramsés II, contemporáneos de Moisés); la última capilla lleva el nombre de Ramsés III. Más tarde, todavía los faraones Ramsés IV y Ramsés VI dejaron sus huellas (por el 1150); hay estelas de Amenemhet III, Amenemhet IV, Tutmosis III y Hatsepsut dispersas por todas partes y entre ellas tres esfinges y una estatua cúbica con misteriosas inscripciones no jeroglíficas. Es probable que esta estatua sea de la época de Hatsepsut (por el 1450); por lo menos, es de su estilo.

En tiempos de Moisés, por consiguiente, la corte del faraón enviaba todavía regularmente expediciones a Serabit y la divinidad invocada en el templo era esencialmente Hator, la «dama de la turquesa». El único elemento descifrado de las 35 inscripciones sobre el que parecen estar de acuerdo los egiptólogos es la secuencia de cuatro letras que se lee *b'lt,* «dama» (de la turquesa), título que también llevaba la «dama» de Biblos. Hator, «dama», era aceptada en los ambientes semitas y todavía quedan restos de su culto en la Arabá al sur del mar Muerto, en el templo de Timna, estudiado igualmente por Rothenberg y Giveon.

Además, al lado del culto a Hator está el culto a Sopdu. Este dios es nombrado más de 18 veces en Serabit y es también él el que se oculta a veces bajo el nombre de Horus, cuando se le llama «Señor de los países extranjeros». Venerado igualmente en Magharah, este dios «se representa en las imágenes

más antiguas en forma humana con las características de un asiático, con cabellos largos, barba, rasgos faciales y color oscuro de la piel... Pueden seguirse hasta el Nuevo Imperio estos rasgos extraños» [19]. Representado frecuentemente en Serabit, especialmente en la «sala de los reyes» en la parte inferior de las capillas, su poder se extendía «a todo el oriente». Los egipcios llamaban a esas regiones «la tierra del dios» y, como ha demostrado B. Couroyer apoyándose en textos fenicios, este dios es el El de los semitas mediterráneos [20]. Puede ser que Petrie haya exagerado los elementos semíticos del culto de Serabit, que las piedras cónicas no sean todas betilos, que los altares de perfumes no sean una especialidad semítica y que las capas de cenizas vegetales sean sencillamente vestigios de fuegos de campamento (?) delante de las construcciones de los santuarios más bien que restos de holocaustos. Pero la verdad es que hay en el culto de Serabit un acento semítico muy particular, lo cual es por otra parte perfectamente natural en la acogedora religión egipcia. Los egipcios supieron dejar sitio para las variaciones locales, sobre todo en aquella dinastía XIX que, incluso en la onomástica de sus reyes, supo honrar al dios Set con los rasgos del Baal semita, el dios del huracán y de la confusión que no había apreciado la religión oficial... Sopdu es el «Señor del este», el «Señor de

[19] H. Bonnet, *Lexikon der aegyptischen Religion*, art. *Sopdu*, Berlin 1952, col. 741. No hay que confundir a este dios con Anty, «Señor del este», que parece ser igualmente un dios asiático.

[20] B. Couroyer, *Pount et la terre du dieu:* Revue Biblique (1963) 53-74.

los países extranjeros (montañosos)», el «Señor del desierto oriental». Incluso el nombre de Sopdu se presta a una relación con El, el dios supremo de los semitas mediterráneos de aquel tiempo. El término *spd* significa en egipcio no sólo la agudeza de los dientes, sino la agudeza de espíritu; es un término de sabiduría; pues bien, los textos fenicios del siglo XIV a. C. celebraban también la «sabiduría» *(hkmt)* del dios El. El era el nombre con que los patriarcas habían adorado a su Dios en los santuarios de Canaán (Gn 14, 19; 16, 13; 17, 1; 21, 33...). La mano de obra semita que la administración egipcia empleaba para excavar las minas podía fácilmente reconocer a El en el Sopdu egipcio. Albright ha creído incluso que podía leer el nombre de El en las inscripciones protosinaíticas. A los egiptólogos les gustaría ver en estas inscripciones la obra de egipcios del siglo XVIII, pero los semitizantes se inclinan más bien por el siglo XV [21]. De todas formas, es posible encontrar esta escritura en el Canaán de los siglos XIV-XIII (Guezer, Lakish, Siquén). Sería arriesgado atribuir estos escritos a la época de Moisés, pero esta escritura estaba ciertamente viva todavía en su época.

Así, pues, hay muchos indicios que nos invitan a admitir que era éste el lugar santo, en donde se practicaba un culto con rasgos semitizantes, adonde Moisés quería conducir a su grupo como

[21] Para Gardiner y Butin, la fecha más probable para la adopción de ciertos signos (la cabeza de buey) sería el reinado de Amenemhet III y el final del Medio Imperio. Los semitizantes se muestran bastante reticentes en este punto: cf. M. Sznycer, *Protosinaïtiques (Inscriptions):* DBS 8, 1388. Paris 1972.

primera etapa hacia el este. Era un lugar famoso en la corte en donde había estado trabajando y su acceso le era bien conocido. La presencia egipcia era regular por aquellos lugares, pero el calor de primavera ahuyentaba a las expediciones faraónicas, que preferían marchar allá por diciembre y enero; permanecían dos meses para volverse a mediados de marzo; una vez que excepcionalmente hubo que prolongar la estancia, un texto se queja amargamente de ello [22]. Después de pascua, por consiguiente, Moisés encontraría paso franco. Una vez marchados los egipcios, los semitas permanecían junto a los pozos de agua, lo mismo que actualmente el simpático árabe Barrakat se queda al pie de Serabit guardando la «fortaleza». El grupo que acompañaba a Moisés podría estacionarse bien en el Bir Nasb o bien más al norte, desde donde se sube ahora por los dos senderos que van escalando la montaña. Moisés y los setenta ancianos podrían subir al santuario para recoger las condiciones que ponía la divinidad para acceder al mismo.

En efecto, en los santuarios egipcios y semitas no entraban todos los que querían. Lo mismo que el difunto ante el tribunal de Osiris, era menester recordar antes los delitos cometidos. Un intendente del tesoro inscribe en Serabit la siguiente protesta: «He venido desde mi país, he bajado desde mi nomo. He hecho lo que los dioses y los hombres aprueban. Jamás he hecho daño a nadie. He dado pan al hambriento, (cerveza al sediento), ropa al que estaba desnudo. He transportado al que no

[22] Este texto es del wadi Magharah.

tenía barco». En el desierto, al oriente de Egipto, es donde los textos bíblicos sitúan la entrega de las instituciones culturales, de los mandamientos, de los juicios, de los ritos de penitencia y de los de un santuario.

Los babilonios compusieron listas de las faltas que exponían al culpable a un castigo de la divinidad y que exigían ritos especiales *(shurpu)* para verse libre del mismo. Los egipcios conocían también estas listas de prohibiciones. «Se diría que una misma autoridad ha hecho prohibir ciertos actos en ciertos lugares y los ha hecho mencionar en la lista de pecados que no hay que cometer» [23]. Así, en una estela de Abidos exclama Ramsés IV: «No he comido lo que me estaba prohibido, no he robado al desventurado lo que le pertenecía, no he matado al débil, no he pecado en el estanque del dios, no he cazado con red...». Y un poco antes el visir de Tutmosis III, Usir Ra, decía: «No he levantado el hombro en el templo del señor de humildad, no he dicho mentiras en el templo del señor de verdad, no he cometido impureza en la capilla de mi dios, no he aplicado mi boca a sus ofrendas divinas...». Estas listas se repiten y se mezclan con otras en el *Libro de los muertos* (c. 125) del Nuevo Imperio bajo la forma de protestas de inocencia ante el tribunal de Osiris. Y se encuentran igualmente más tarde, hasta el tardío papiro Jumilhac. En un texto del siglo VIII a. C. (Piankhi) se nos dice que la transgresión de ciertas prohibiciones (como la de

[23] P. Montet, *Sagesse du Proche Orient antique*. Paris 1963, 55.

comer pescado en el templo de Sobek de Atfih, en el delta) impedía toda participación en el culto.

Ninguna de las 527 inscripciones de Serabit recogidas por Gardiner-Cerny parece contener esta lista, pero hemos leído el extracto de una estela que las supone y podrían además encontrarse otras alusiones (405, entre las que hay 2 del tiempo de Amenemhet III). Podemos constatar que la lista de las diez prohibiciones, llamadas las «diez palabras», escritas en tablas de piedra (Dt 5, 6-23; cf. 4, 13; 10, 6 y para E en Ex 34, 28b), y que no son sino los «diez mandamientos», guardan algunas analogías con estas listas. En efecto, de las dos ediciones que tenemos de este texto (Ex 20 y Dt 5) es posible deducir una lista de diez prohibiciones construidas según el mismo modelo de las listas egipcias o babilonias, aunque en estilo directo:

No te harás estatuas de madera *(psl)*.
No te postrarás ante ellas.
No las servirás.
No pronunciarás en falso el nombre de Yahvé.
No trabajarás el día del sábado.
No cometerás ningún asesinato.
No cometerás violencia sexual.
No robarás.
No presentarás acusación contra tu prójimo.
No violentarás la casa de tu prójimo [24].

A continuación, esta lista conocería un gran número de añadiduras y a veces de desdoblamien-

[24] H. Cazelles, *Les origines du Décalogue*, en *Albright Volume, Eretz Israel:* Jérusalem IX (1969) 14-19.

tos; se pretendió evitar que se confundiera a la mujer con los otros bienes de la casa; se introdujo el respeto al padre y a la madre; algunos términos cambiarían también de significado; se señalaría el motivo de algunas de las prohibiciones. Pero los fundamentos morales de la religión de Israel siguen estando allí. Nada de imágenes de las que se crea que incorporan la presencia de la divinidad. Nada de culto idólatra. Nada de falsos juramentos por Yahvé, el Dios que se reveló y en cuyo nombre la comunidad se sintió liberada de Egipto. Nada de asilo en favor del asesino. Nada de acceso a Yahvé después de la violencia sexual, del robo, de la acusación falsa o de atentados contra los bienes del prójimo.

El Señor puso condiciones a su pueblo. Esas condiciones están redactadas en función de los problemas de ese pueblo del segundo milenio a. C. ¡Cuántos textos sobre las estatuas de los dioses, sobre la postración ante la divinidad o el culto que hay que rendirle! El día séptimo es aquí un día nefasto tal como hay otros días en el calendario del dios Assur. El falso juramento (o simplemente, el hecho de levantar la voz en el templo), el asesinato, la violencia sexual, el robo, la acusación y otros delitos se encontraban ya en las listas de *Shurpu* o del Libro de los muertos. Más tarde, los salmos 15, 2-5 y 24, 4 recordarán algunas de estas prohibiciones al que desee entrar en el santuario de Sión.

Pero había además otras muchas cosas en las listas orientales: todo un batiburrillo de magia, de tabúes, de protección de los bienes del templo, que no figuran para nada en la lista bíblica. No se habla

ya de prohibir la caza con red, de disparar contra un león en la fiesta de Bastet, de matar el ganado del dios, de tocar a una mujer durante sus reglas... Es verdad que parte de las prohibiciones egipcias y babilonias, muchas veces de hondo sentido moral (acaparar el grano, robar las raciones de pan, mentir...), aparecen en otras partes de la Biblia. Pero el decálogo bíblico que habrá de constituir el fundamento de la alianza entre Yahvé y su pueblo apunta a lo esencial y siguió siendo la base de la educación moral tanto en la sinagoga como en la iglesia. Este texto grabado en piedra, lo mismo que otros muchos de Serabit, y no escrito en pergamino o en papiro como otros textos egipcios o como los rollos de la Biblia, se presenta como el testimonio arcaico del encuentro que llevó a cabo Moisés entre la religión de sus padres y la alta cultura faraónica de la época de los Ramsés. Es el reflejo de varios siglos de humanismo y de enseñanza en las escuelas de los escribas, tal como los hemos encontrado en el joven Moisés.

Es preciso reconocer que Serabit era un lugar predestinado para un encuentro semejante entre la fe y la cultura. Un lugar sagrado en las alturas de las divinidades egipcio-asiáticas en un sitio aislado y grandioso, descubierto y modelado según la civilización y la organización egipcia. Las estelas con delicados grabados y con la fina escritura del Imperio Medio, lo mismo que los pilares de cabezas de Hator del Nuevo Imperio, eran en aquel desierto el eco del refinamiento de las capillas en blanco y rojo de Karnak. La misma escritura semítica procedía claramente del jeroglífico, aunque nos cueste ahora trabajo señalar el paso del uno a la otra. La organi-

zación concreta de aquellas expediciones, con obreros cuyos capataces se ufanan de no haber dejado que muriera ni uno solo de ellos, es un nuevo testimonio de la sabiduría humana, política e inteligente de la administración faraónica. Esta búsqueda de las joyas y de las piedras preciosas evoca finalmente el arte consumado y el gusto a menudo exquisito de los habitantes del valle del Nilo [25].

Sin embargo, aquella brillante sociedad estaba también minada por la injusticia humana de la que eran una expresión viva aquellos israelitas fugitivos. Eran uno más entre los diversos casos que se presentaban de aquel hiato demasiado evidente entre las aspiraciones y expresiones de un ideal por una parte y las realizaciones de hecho de una sociedad humana. Es fácil de imaginar, aunque no sea posible demostrarlo, cómo fue la estancia de Moisés y de sus compañeros fugitivos en el Serabit. Allí es donde pudo esbozarse el culto a Yahvé, el Dios de los antepasados, con quien ya se había encontrado en el Horeb. Allí es donde pudo reunir a todo el pueblo en torno al culto de un Dios que hablaba a la conciencia sin dejarse manipular en una estatua y que no estaba dispuesto a tolerar que se atentase de alguna manera contra la persona o contra los bienes de los que vivían y trabajaban en aquella misma comunidad. Lo que les faltaba a los Ramsés era el Dios de Abrahán, o de Ibrahím, ese Dios que había emprendido sobre otras bases distintas de la cultura y de la moral la agrupación de

[25] J. Cerny, *The Inscriptions of Sinai*, II. London 1955, 1.

los hombres, empezando por las tribus de Israel en medio de aquel revoltijo de gente sin organizar. Al cabo de un siglo, cesarán ya las expediciones egipcias a aquel país de la turquesa y se intensificará la lenta decadencia del prestigioso Egipto.

Pero por aquellos años del poderoso Ramsés II, el grupo israelita no podía detenerse por mucho tiempo en Serabit, ya que continuaban las expediciones egipcias y las tropas del faraón seguramente se mantendrían vigilantes en aquellas fronteras, mientras abundaban también las revueltas en Canaán. Los israelitas abandonarán la gruta, el templo y el santuario y sólo tendrán una tienda como lugar para su culto. Por otra parte, el calor del verano se iba echando encima. Se trataba tan sólo de una etapa y tenían que continuar. El nombre egipcio de Serabit (Binikai) no figura en ningún lugar de la Biblia. Pero se sabía que había allí una gruta sagrada, y aunque las montañas sagradas son numerosas por toda la península, no lo son tanto las grutas sagradas, ya que el agua no brota allí tanto como en el Líbano.

Según la tradición israelita, hubo alguien que volvió por aquellos lugares a mitad del siglo IX a. C.: el profeta Elías tesbita huyendo de la reina Jezabel. El camino había sido agotador y el texto bíblico nos habla de cuarenta días. Hacía ya más de dos siglos que los egipcios habían dejado de acudir por aquellos lugares y el peregrino que deseaba revivir el contacto de Moisés con Dios no tenía por qué temer el encuentro con los antiguos opresores. El peligro estaba entonces en Samaría, donde triunfaba Jezabel. Pero había 6.000 israelitas que no

habían querido doblar su rodilla ante Baal y se mantenía vivo todavía el recuerdo de la gruta de Moisés en la montaña, que se identificaba con el Horeb. ¿Era objeto aquella gruta de un culto prohibido? El redactor deuteronomista (D), siempre desconfiado ante los cultos fuera del lugar escogido por Yahvé, es decir Jerusalén, corrigió el texto primitivo y colocó el diálogo entre Elías y su Dios fuera de la gruta (compárese 1 Re 19, 9á10 y 13-14). Se sabe que esta manifestación divina no se realizó ni en medio del huracán, ni entre relámpagos y terremotos como en el Sinaí. Es una razón más para creer que el Sopdu de la gruta de Serabit no era el Baal/Set, el dios de la tempestad y del tumulto, sino el apacible El de quien un poeta fenicio dice que hacía correr los ríos. Aquel lugar atraía por sí mismo, lo mismo que el manar de una fuente de la roca del Horeb, aunque duden algunos de que pudiera haberse producido allí un suceso semejante.

5

Moisés, Aarón y Edom

La *montaña de Dios* no era más que una etapa; de los cuarenta años que la tradición deuteronomista atribuye a la estancia en el desierto, treinta y ocho discurren por otros lugares. Es probable que en el momento de la partida Moisés pensara en Madián, al este de Akaba y de su golfo, llamado mar de Suf en los textos elohistas y deuteronomistas. ¿No era allí donde había vivido por algunos años y donde había dejado una esposa? Pero no llegará hasta allí; su suegro Jetró tendrá que desplazarse para salir a su encuentro; luego «Moisés despidió a su suegro y éste se volvió a su tierra» (Ex 18, 27). Serabit es la última avanzadilla hacia el norte de la región del gres, con sus buenos pozos y sus hermosas fuentes. Moisés lo pudo recorrer rápidamente de oeste a este. Luego se enfrentaría con

Edom (Nm 20), que domina también la montaña de Seír [1], al sur de Judá, aunque no está tan firmemente asentado allí como en la Arabá y en el este, precisamente al norte de Madián. Moisés y su grupo tendrán allí algunos encuentros con otros pueblos que han dejado no pocas huellas en la tradición: madianitas de Jetró, quenitas de Jobab, calebitas de Myriam en Cades, amalecitas que son una rama de Edom (Gn 36, 11.16), y finalmente con Aarón y los levitas.

Se nos habla de la partida en Nm 10, 34. Este versículo por lo menos pertenece a la tradición E. Volvemos a encontrarnos con la nube protectora del c. 14 que sigue acompañando a los fugitivos. Pero es posible que el elohista, lo mismo que el yahvista (v. 35s), conociera la presencia del arca de la alianza. No se trata todavía del arca que será depositada en el templo de Salomón, a la vez trono de Yahvé, «sentado sobre los querubines», y cofre donde se guardan las tablas de piedra en las que está escrito el decálogo. Hemos de pensar más bien en aquel palanquín guerrero que acompaña a lomos de camello, con la hija del jeque, a los guerreros beduinos en sus razzias: la *otfah*. Si en Egipto paseaban en una capilla portátil al ídolo o al betilo, signo de la presencia protectora del dios, el primer mandamiento lo prohibe. Es posible que entonces las tablas de piedra ocuparan el sitio del ídolo o de la hija del jeque.

[1] Este nombre se ha conservado en los dos montes Sa'ar actuales, nombre que los beduinos consideran como muy antiguo y sin etimología árabe.

Estamos en la parte central de la península, ya que el maná que nos describe Nm 10, 7-9 cae allí durante la noche; tiene el aspecto amarillento-pardusco del bdellium y el gusto de las pastas hechas con aceite; se trata de la resina del tamarisco mannífero, llamado *man* por los beduinos, y que no es el maná de Ex 16 que cae del cielo noche y día. Este fenómeno ha podido ser observado en el centro de la península, y no en el norte, por algunos científicos como Bodenheimer [2].

¿Por dónde llegar al golfo de Akaba y a Madián? Era prudente evitar el «desierto horroroso» que suponía la meseta de Tih, incluso cruzándolo en línea recta. Los edomitas dominaban aquella región y, según Nm 20, se opusieron al paso de los israelitas. Es verdad que dejaban circular libremente a las tribus beduinas que los egipcios llamaban los «shosu» de Edom: los mismos israelitas acabaron pasando por allí, como indica Dt 2; era más bien su propio territorio, al este de Akaba y de la Arabá, lo que defendían más celosamente los edomitas. Por otra parte, cuando se redacta la Biblia, los edomitas han dejado de dominar en Seír y los reyes de Judá podrán entonces construir la ciudadela de Ajrud, desde donde se divisa muy bien esta montaña [3].

Así, pues, más valía por entonces llegar hasta el golfo por los wadis hundidos y por los numerosos pozos que se van sucediendo al este de Serabit. Es

[2] En Biblical Archaeologist 10 (1947) 4-5.

[3] Sobre la ciudadela israelita de Ajrud y sus inscripciones con el nombre divino *Yhw*, véase el artículo de Z. Meshel: Revue Biblique (1977) 270-273.

difícil señalar las diversas etapas, aunque se nos dé una lista de ellas en Nm 33. Muchas de esas etapas no son localizables y por otra parte esta lista parece haber unido diversos trayectos de diferentes tribus. Y pudiera ser también que, en vez de ir hacia el este, el grupo se dirigiera hacia los altos granitos del Djebel Musa hacia el sur.

¿Bajaron por el sur hasta Rufayed? Es posible, pero poco probable; no hay ningún dato que permita suponer que los amalecitas bajaran hasta allí a combatir (Ex 17, 8-16), lejos de sus bases en el sur de Judea. Sin embargo, hay que contar con el procedimiento bíblico que, para conservar dos tradiciones importantes (en este caso *la mano* de Moisés que asegura la victoria de Josué y *las manos* de Moisés sostenidas por Aarón y Jur), las une en un solo relato. Aquí hemos de reconocer que tanto Josué como Aarón y Jur tienen más bien su lugar en otra parte. No es este el caso de las dos tradiciones de Masá y Meribá (la «tentación» y el «careo»), que también se unieron en una sola narración (Ex 7, 1-7). Meribá está mucho más al norte, cerca de Cades (Dt 32, 51; Ez 47, 19; 48, 28) [4], mientras que en las tradiciones del norte (Dt 9, 22) Masá es nombrada junto a *Kibrât hatta' awa* (Nm 11, 34: «tumbas de avidez»). Se trata de la interpretación bíblica en función de un episodio que se conservaba en la tradición mosaica de las «tumbas de la tribu de Ta'awah». Pues bien, precisa-

[4] En Masá se trata de una duda de la presencia de Yahvé en medio de su pueblo con ocasión de la falta de agua. En Meribá se trata de discutir la autoridad de Moisés.

mente existe un grupo espectacular de tumbas de la época calcolítica llamadas en nuestros días *nawamis* [5], con las que se relaciona la tradición.

Y no es eso todo. En la tradición elohista del norte, esas «tumbas» están cerca de otra estación mosaica, *haserôt* (Nm 12, 35). El grupo de los *nawamis* se encuentra a dos horas de marcha de un hermoso oasis, llamado *Ain Hadhra*, con palmeras. La fuente manaba de un túnel; desgraciadamente, ahora es sólo un lodazal. Pero allí estuvo instalado un monasterio, y ya el padre Lagrange propuso una relación entre el sitio bíblico y «este pequeño oasis verde en medio de un circo de montañas de colores llamativos» [6]. Otra visitante, madame Sargenton-Galichon había subrayado: «Es en medio de una especie de circo de mármol rojo mezclado de granito de colores resplandecientes, con gres semejante a cerámica, donde surge el oasis de El Hadra, en donde los tamariscos se mezclan con palmeras; su fuente abundante...» [7]. ¡Eran otros tiempos más bonitos!

También aquí hay que saber leer la Biblia. Según el parecer unánime de los críticos, en Nm 12, 1-16 se mezclan dos tradiciones, la una más profética sobre la crítica de la autoridad profética de Moisés, y la otra sobre la lepra de María. Si el

[5] Q. Bar-Yosef, A. Belfer, A. Goren, P. Smith, *The Nawmis near 'Ein Huderah (Estern Sinai)*: Israel Exploration Journal (1977) 65-88.

[6] Revue Biblique (1900) 276.

[7] Mme. Sargenton-Galichon, *Du Sinaï à Petra*. Paris 1904, 116.

hebreo no tiene más que una consonante *H* dura, el árabe tiene dos, que corresponden a dos raíces distintas de *hadhra:* una que significa «verdor», en perfecta consonancia con el «verde» de este oasis, y otra que tiene a veces un sentido sociológico aplicado a las personas sedentarias que no son ni nómadas ni ciudadanos: se trata de campamentos estables, con cercados para el ganado; muchos de estos *haserôt* sirven para designar ciertos emplazamientos al sur de Judá entre Berseba y Cades. El Hadhra de María está al norte, junto a Cades; el «Hadhra profético» quizás sea éste. El sitio de Ain Hadhra no conserva ninguna inscripción, pero en Hajjaj, precisamente entre los nawamis y Hadhra, las rocas están cubiertas de inscripciones nabateas, judías, siríacas, griegas... Aunque tardías en nuestro caso, demuestran sin embargo que se trataba de un camino de paso que lleva a una región más seca. Entre Serabit y Hadhra, pasando por los pozos de agua perenne de Ain Akhdar y Bir Marra, el grupo que acompañaba a Moisés pudo realmente pasar sed.

Desde Ain Hadhra, Moisés llegó al golfo de Akaba, que el historiador deuteronomista llama «el mar de Suf». Tanto si quería ir hasta Madián y el Horeb, como si no, lo cierto es que tenía que chocar con Edom, el «hermano mayor» de Israel que fundará una monarquía antes que Israel (Gn 36, 31). Edom es conocido en los textos egipcios desde aquel Meneftá que había oprimido a Israel desde el año 5 de su reinado, mientras que de Seír se habla desde su predecesor Ramsés II. También bajo Meneftá recibieron algunos beduinos, los «shosu de Edom», autorización para pasar a ocupar

el delta (papiro Anastasi VI). Edom no sólo domina en Temán al norte de Madián y al este de la Arabá, aquella depresión que une al mar Muerto con el golfo de Akaba, sino que también domina por esta época la montaña de Seír y el sur-oeste del mar Muerto. Algunos clanes como Quenaz serán edomitas (Gn 36, 15) antes de pasar a depender de Judea.

Las fronteras eran entonces más permeables que en nuestros días y si Moisés y sus efraimitas chocaron con la oposición de Edom, la verdad es que los vemos acampar en los «confines de Edom» y entrar en contacto con las poblaciones y los santuarios de la región. Los cánticos más antiguos de la Biblia lo atestiguan. En el cántico de Débora, Yahvé «sale de Seír y avanza desde los campos de Edom» (Jue 5, 4). En Dt 33, 2, viene de Seír, del Sinaí y del monte Farán antes de llegar a Cades. Para el cántico, más propio de Judea, del libro de Habacuc (3, 3) viene de Temán y del monte Farán haciendo temblar a Madián y a las tiendas de Cusán (Hab 3, 7). Esta importancia que se le da a Edom en estos viejos cantos nos conduce al problema de las relaciones entre Moisés y Aarón. En efecto, Aarón tendrá su tumba en el monte Hor, «junto a la frontera de Edom» (Nm 20, 23), lo mismo que Moisés tendrá la suya en el Nebo y María en Cades. En cuanto a su nombre propio, Aarón puede responder tanto al monte Hor (*hr*) como al nombre divino Hr de los escarabeos egipcios, en donde ocupa a veces el lugar de El.

Aarón es poco conocido en los textos antiguos; son las razones litúrgicas las que han hecho que él

y sus hijos, antepasados de un linaje sacerdotal, desempeñen un papel importante en los textos llamados precisamente «sacerdotales» (P) del Pentateuco. Pero estos textos no lo han inventado [8]. Las genealogías lo presentan como «hermano» de Moisés. Pues bien, sabemos que en las lenguas semíticas ser «hermano» o ser «hijo» de alguien son expresiones que significan con frecuencia algo muy distinto de las relaciones de parentesco y se aplican a relaciones de profesión o a semejanzas de condición sociológica. Moisés y Aarón pertenecen ambos a la tribu de Leví y son los dos hombres de culto. Pero nada más que eso. En los textos antiguos, Aarón no aparece nunca en Egipto y en los textos recientes no es más que el asociado de Moisés. ¿De dónde viene?

Aarón no se encuentra «en casa» en la montaña sagrada. Es en el desierto entre Madián y Egipto donde se encuentra con Moisés según Ex 4, 27. También como invitado se presenta en esa misma montaña en Ex 18, 12. No está presente en la teofanía de Ex 19 y no subirá con Moisés más que en Ex 24, 1.9 para una contemplación mucho más pacífica. No lo mencionan los textos del Sinaí (Ex 19 y 34) ni los del Horeb (Ex 3, 1s; 17, 6; 33, 8). Pero aparece al lado de Jur, sobre una colina, en el combate contra Amalec; con el mismo Jur se encuentra al pie de la montaña sagrada adonde va a subir Moisés (Ex 24, 14). Jur puede representar a los horitas de Seír de la época patriarcal (Gn 36),

[8] H. Valentin, *Aaron*. Göttingen 1978.

pero más probablemente a una tribu madianita de aquella época mosaica (Nm 31, 8).

Los textos yahvistas asocian a Aarón con Moisés para la liberación de Egipto. A veces podemos preguntarnos si no se habrá añadido el nombre de Aarón cuando la fusión de los textos JE y los textos P que destacan el papel de Aarón en la ejecución de los prodigios. Pero en Ex 5, 1 (cf. 4, 27), y probablemente en Ex 10, 8 (cf. 3), es nuestro yahvista el que une a Moisés y a Aarón a propósito de una fiesta-peregrinación (*hag*). Se habla de nuevo de esta fiesta en 10, 9. Pues bien, es precisamente Aarón el que en 32, 5 proclama la *fiesta* en honor de Yahvé (Ex 13, 6). En Ex 5, 4, el rey de Egipto les reprocha a Moisés y a Aarón que dejen al pueblo prepararse para partir a la guerra (*para'*, desatar los cabellos para la batalla: cf. Jue 5, 2); eso es precisamente lo que está a punto de hacer el pueblo en Ex 32, 25. Además, en Ex 5, 21 los escribas (no el pueblo) les reprochan a Moisés y a Aarón que hayan puesto la espada en manos del faraón y de sus servidores, señal de que se trataba de una expedición militar [9], tal como la había interpretado Josué en 32, 17. De hecho, en 32, 26-29 se traba una batalla. Señalemos finalmente que nuestro yahvista indica curiosamente en Ex 5, 20 que Moisés y Aarón no estaban en presencia del faraón en el momento del asunto, mientras que los escri-

[9] La presencia egipcia se hizo sentir en aquella región hasta mediados del siglo XII a. C. Véase J. Yoyotte: Vetus Testamentum 12 (1962) 464-469 y los descubrimientos de B. Rothenberg en la Arabá (cf. *infra*, 134 s).

bas les reprochan que han puesto la espada en manos del faraón para matarlos. Tenemos aquí todo un conjunto de textos que suponen una batalla entre Moisés y sus aliados levitas por una parte y los egipcios con sus aliados por otra; esta batalla no tuvo lugar en presencia del faraón y de su corte.

Pues bien, los textos egipcios nos dicen que Ramsés II y Ramsés III emprendieron campañas contra los beduinos de Edom: «Yo he destruido a las gentes de Seír entre las tribus de shosu y he saqueado sus tiendas con sus gentes, sus bienes, así como sus innumerables rebaños...», dice Ramsés III (traduce Giveon). Y un escriba de Ramsés II describe así a estos beduinos: «Aquel estrecho desfiladero está infestado de shosu, que se ocultan entre la maleza; algunos de ellos tienen de cuatro a cinco codos de alto desde la cabeza a los pies, son feroces de aspecto, su corazón no es compasivo y no dan oído a las zalamerías...» (*Ibid*). Más adelante, volveremos sobre las personas de elevada estatura presentes en la región.

Como también Miqueas atribuye la liberación de Egipto a Moisés y a Aarón, todos estos datos enigmáticos que es preciso deducir del texto actual de la Biblia se explican muy bien si en Edom lucharon juntos Moisés y Aarón y si los levitas de Aarón se distinguieron allí contra los enemigos de Moisés.

Sin embargo, es sobre todo al culto del que era responsable Aarón a quien presta especialmente atención nuestro viejo autor, que trabajaba ya sobre tradiciones más antiguas todavía. Aarón es ante todo «el levita», como dice Ex 4, 14, expresión que

no se usa nunca tan típicamente de Moisés. El yahvista considera que fue su fidelidad a Moisés en aquel combate de Ex 32, 26 s. lo que hizo que la tribu de Leví viera cómo se le confiaban las funciones sacerdotales (Ex 32, 29) [10]. Hasta entonces, la tribu de Leví era una tribu más entre las otras. Con Simeón, contra Siquén y los siquemitas, había emprendido una acción villana que, según la tradición, no había aprobado Jacob (Gn 34, 30). Desde entonces, había vivido dispersa (Gn 49, 7) y cierto número de sus clanes se habían establecido en el desierto de Judá al sur-oeste del mar Muerto junto al país de Seír, e incluso en este mismo país. Córaj fue un clan edomita (Gn 36, 14.18) antes de ser conocido como clan levítico, lo mismo que lo había sido Zéraj (Gn 36, 17) antes de hacerse de la tribu de Judá (Gn 38, 30; 46, 12). Los aarónidas se encargaron del culto del templo de Jerusalén, probablemente por su descendencia de Sadoc, el sacerdote de David y de Salomón (1 Cr 5, 27-41).

El culto practicado por Aarón no era ciertamente el culto que practicaban los efraimitas de Moisés y de su discípulo Josué. Basta con leer Ex 32 para darse cuenta del conflicto. Pero este conflicto es más complejo de lo que parece a primera vista en el texto y en sus indicaciones. Conocemos todos el episodio del becerro de oro. Mientras que el culto mosaico se nos presentaba como un culto sin imagen, anicónico, el c. 32 nos habla de una estatua de metal fundido, presentada como el dios

[10] Cf. A. de Pury, *Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de Jacob.* Paris 1975, 549 ss.

(o los dioses) que habían liberado al pueblo de Egipto. Pero ya el v. 20 parece tener otra representación, puesto que Moisés quema el becerro y lo disuelve en un polvo fino que derrama sobre el agua; muchas estatuas de oro de aquella época son más bien estatuas de madera revestidas de una fina placa de oro. H. Seebass [11] ha hecho observar que en el v. 4, Aarón, después de haber recibido los metales de los israelitas, «hizo trabajar el oro a cincel», y este cincel sugiere entonces un grabado. ¿Se trata de una imagen divina grabada sobre una placa de oro? ¿Será más bien una alusión a los grabados rupestres de animales, que tantos ejemplos nos ofrecen en este sur de Palestina? Resulta difícil decirlo. En todo caso, hay numerosos versículos que imputan esta estatua no a Aarón, sino al pueblo, mientras que Moisés le reprocha a Aarón por haber permitido hacerla más que por haberla hecho él mismo (v. 21).

Lo más característico del culto aarónida es la fiesta en la que la gente «se sienta a comer y a beber y después se levanta a danzar» (Ex 32, 6). Ya en 18, 12, Aarón no participaba del holocausto ni de los sacrificios ofrecidos por Jetró y sólo se asociaba a la comida que se tomaba en la presencia de Dios. En 10, 9, estaba junto a Moisés al tratar de obtener del faraón permiso para llevar el ganado a la fiesta. En Ex 24, 1 y 9, se asocia con sus hijos Nadab y Abihú a Moisés y a los setenta ancianos de Israel en un banquete sagrado tomado en pre-

[11] H. Seebass, *Mose und Aaron. Sinaï und Gottesberg*. Bonn 1962, 34.

sencia de Dios: «comieron y bebieron» (24, 11). Esta clase de culto, que irritará a los profetas como Isaías (vgr. 28, 7: los sacerdotes y los profetas «se tambalean por el vino»), concede más importancia a la comida que a la ofrenda. Está igualmente más cerca del culto egipcio y de su afición a ciertas divinidades del tipo buey Apis o vaca Hator, así como a los banquetes sagrados.

Un descubrimiento de B. Rothenberg, con la ayuda de R. Giveon, puede ponernos en la pista de este encuentro entre Moisés y Aarón. Hemos leído que en la poesía antigua Yahvé venía de Edom, de Seír y de Temán (Hab 3, 3). Temán [12] está bien atestiguado en la onomástica edomita bajo las formas Teyman (Gn 36, 11, cerca de Quenaz y de Córaj y 42), o país de los temanitas (Gn 36, 34) al que pertenecía Elifaz, el amigo legendario de Job cuyo nombre llevaba un príncipe del valle del Jordán en el siglo XIV a. C. Pues bien, al sur del mar Muerto, en la depresión de la Arabá, en el territorio de Edom, a unos 30 kilómetros al norte de Akaba-Eilat en el golfo, había una región de minas de cobre. En esta región, al pie de enormes escarpados de gres rojo de Nubia llamados «pilares de Salomón», descubrió R. Rothenberg un pequeño templo egipcio con huellas de culto a Hator con cuernos de vaca, la misma diosa que en las minas de Serabit. Fundado por Seti I y reparado por Ramsés III, este templo seguía recibiendo ofrendas en tiempos de Ramsés V (1160-1156 a. C.) Nos

[12] R. de Vaux, *Téman:* Revue Biblique (1969) 379-395.

encontramos en plena época mosaica. Se comprende entonces una presencia egipcia y la existencia de paso de tropas egipcias por Edom en los siglos XIII y XII [13].

Era un templo pequeño, sin comparación posible con Serabit. Medía 8 metros por 7. La parte más sagrada estaba dominada por 3 nichos hundidos en la pared, que nos gustaría saber qué contenían. En el primer patio se encontraron la fuente de abluciones de Hator, un pilar histórico y una máscara pintada de la diosa admirablemente regular. Las ofrendas son sobre todo ofrendas egipcias, pero no puede dudarse de las huellas que quedan de un culto semítico: la mesa de piedra contra el muro, a los dos lados de la entrada, los pilares o *massebot* junto a los cuales había enterrados trozos de tela; finalmente, una interesante serpiente de bronce con la cola afilada, cubierta en parte de oro... Hay además otras estatuas de bronce de metal fundido, que no representan a un ternero, sino a una cabra y a un dios de tipo semítico.

¿Sería allí donde oficiaron Aarón y sus hijos en el culto del valle en donde lo sitúan los textos bíblicos? ¿Fue durante la presencia allí de los egipcios o durante los pocos años de interrupción de esta presencia entre 1210 y 1198 (comienzo de Ramsés III)? Esto resultaría un tanto tardío, ya

[13] B. Rothenberg, *Un temple égyptien découvert dans la Arabah*: Bible et Terre Sainte 123 (1970) 6-14; Id., *Timna*. London 1972. El nombre de Timna es reciente para este sitio.

que, por el 1225, Israel se encuentra ya en el norte de Canaán, según la estela de Meneftá. Conviene que nos guardemos de toda conclusión apresurada. Quedémonos con que este descubrimiento nos permite vislumbrar cómo pudo haber cierto contacto entre un Moisés en Madián y un Aarón domiciliado cerca de Edom en donde morirá, ya que la tradición nos ha conservado de una forma difusa ciertos vestigios de luchas comunes en contra de un pueblo que adoraba al becerro de oro. Se trata probablemente de semitas empleados por los mineros egipcios y que estaban en buenas relaciones con ellos; los textos conservan también el recuerdo de una divergencia en el culto entre Aarón y Moisés: Aarón tendrá que subordinarse a Moisés, aun cuando la tradición haga de él el hermano mayor. En cuanto a la serpiente de bronce, hay efectivamente una tradición bíblica que la relaciona con la estancia de los israelitas en la Arabá cerca de las minas de cobre de Punón (Fênán) en Nm 21, 4; 33, 42s, pero veremos cómo antes de introducirse en el templo de Jerusalén esta tradición tuvo que amalgamarse con otras (véase más abajo, p. 149).

Así, pues, la serpiente de bronce llegó al templo de Jerusalén. Pero es en las tribus del norte en donde las tradiciones mosaicas son más vivas. Llegaron a Efraín por medio de los efraimitas y su caudillo Josué, que en los textos elohistas es el «ayudante» de Moisés (Ex 33, 11; Nm 11, 28). Se conservaron en el santuario de Dan por medio de Guersón, el hijo de Moisés, y sus descendientes a través de Jonatán (Jue 18, 30). La tradición aarónida y el culto del becerro de oro habrían venido más bien al elohista por Betel (1 Re 12, 28.32).

¿Cómo recogió el yahvista sus propias tradiciones mosaicas? Probablemente a través de los clanes del sur que estuvieron en contacto con Moisés antes de instalarse en Judá y de unirse a David. Ahora nos toca hablar de los quenitas y de otros clanes que habitaron en el territorio de la tribu de Judá y que se unieron a ellos sin ser considerados por eso como miembros de las doce tribus.

Los quenitas con su jefe Jobab se encontraron con los israelitas en el desierto (Nm 10, 29). También es éste un nombre que se le da al suegro de Moisés (Jue 1, 16). Por eso las noticias que le conciernen están más o menos mezcladas con las del edomita Ragüel. Los quenitas tenían por antepasado a Queín, del que nosotros hemos hecho Caín; nuestro yahvista utilizó las tradiciones quenitas para describir los comienzos de la civilización en Gn 4, especialmente el conflicto entre los pastores y los agricultores. Los quenitas son distintos de los madianitas (Gn 25, 2 y 4). Tenían su «nido» (*quen*) cerca de los amalecitas (Nm 24, 21) en Selah, la roca edomita, pero habrían sido oprimidos por un tal Beor (texto griego) que podría ser muy bien el padre del primer rey de Edom (Gn 36, 32). De ahí el caminar errante de Caín, que recuerda el yahvista en Gn 4, 16. Los quenitas todavía seguían viviendo en medio de los amalecitas en tiempos de Saúl (1 Sm 15, 6), que los separó de Amalec. En la juventud de David, había efectivamente algunas aldeas de quenitas en el sur de Judá (1 Sm 30, 29) y un Negueb de los quenitas (1 Sm 27, 10). También sufrieron la presión de ciertos assuritas que los habrían llevado en cautividad. Estos assuritas son los de Gn 25, 3, probablemente los vecinos de los

egipcios [14] de Jos 13, 2. En efecto, los escribas egipcios conocen un *asr* en Canaán en tiempos de Seti I y de Ramsés II, pero la pronunciación es a veces *gsr*. Entre esos quenitas hay un célebre forjador, Tubal Caín, y esto nos lleva al distrito minero de Timna. Estos quenitas subieron hasta las estribaciones de Arad pasando por Tamar (Jue 1, 16) y uno de ellos, Heber, siguió hasta la llanura de Esdrelón (Jue 4, 11; cf. 5, 24). Según Nm 10, 31, Jobab no se negó a acompañar a los israelitas al desierto; mientras que Ragüel volvía a su región (Nm 10, 30), los quenitas llegarían a participar en la conquista por el sur. Esta conquista, sobre la cual ha llamado de nuevo la atención el llorado padre de Vaux [15], fue obra de algunos grupos de Judá. Por consiguiente, es posible que los quenitas, al abandonar Edom, se llevaran consigo algunos recuerdos de los contactos entre Moisés y Aarón, muerto en los confines de Edom. Habían conocido luchas en común, a pesar de la diferencia de su culto. No se trata más que de una hipótesis, pero que puede corresponder muy bien al carácter difuminado de esta tradición «edomita» en los textos bíblicos.

Se puede creer igualmente que las tradiciones relativas a los contactos entre Aarón y Moisés y al culto especial de Aarón hayan llegado simplemente a Jerusalén por medio de los mismos levitas aarónicos. Una genealogía, evidentemente tardía y artificial en muchos de sus detalles, relaciona el sacer-

[14] J. Ryckmans, *Scrinium Lovaniense*, 1961: sobre el *'sr* de las inscripciones árabes mineanas.

[15] R. de Vaux, *Historia antigua de Israel, I*. Cristiandad, Madrid 1975, 324 s.

docio de Jerusalén con Aarón (Esd 7, 1-5; 1 Cr 5, 27-41). De hecho, lo que se nos dice en Ezequiel (c. 44) de los hijos de Sadoc corresponde a lo que se dice de los hijos de Aarón en los textos del Pentateuco. Al dejar a Edom en los tiempos turbulentos que echaron a los quenitas de su nido y que coincidieron quizás con la fundación de la monarquía edomita, los levitas, hijos de Aarón, habrían dejado en el monte Hor el sepulcro y el cuerpo de su antepasado. Subiendo luego hacia el norte con un trofeo de curación como la serpiente de bronce, habrían recibido en la persona de Sadoc el sacerdocio de los altos lugares de Gabaón antes de que Salomón los trasladara al nuevo santuario de Jerusalén y les confiara la custodia del arca de la alianza.

Puede ser que el hijo de Sadoc, Ajimás, que desempeñó un papel importante cuando la revuelta de Absalón y fue el sucesor de su padre en el templo de Jerusalén, sea nuestro autor yahvista que redactó esta amplia síntesis de las tradiciones tribales y locales. De esta manera, establecía cómo David, el unificador de Israel, podía ser reconocido como el heredero de las promesas hechas a Abrahán. Pero al mismo tiempo que reconocía la dinastía de David y la legitimidad de Salomón en medio de las agitaciones que acompañaron a la sucesión, este autor recordaba que la dinastía no solamente dependía de las promesas hechas al antepasado de las doce tribus, sino también de la mediación de Moisés y de su culto; el propio Aarón se había sometido a la autoridad del profeta que, a su vez, tampoco había entrado en la tierra prometida y cuyo cadáver estaba enterrado en el Nebo,

en tierras de Rubén. Esta hipótesis explicaría el papel que concedió a Moisés aquel levita del sur que había visto de cerca los peligros de la monarquía; le reconocía a la ley cultual de Moisés y a su mediación una superioridad decisiva sobre la doctrina reinante de la elección dinástica por el Dios nacional.

Sin embargo, hasta la muerte de David hubo también cerca del arca otro sacerdote distinto de Sadoc. Se llamaba Abiatar y era el heredero de la familia sacerdotal de Silo que Saúl había aniquilado en Nob (1 Sm 21). Heredero de las tradiciones cultuales de Efraín en donde se encontraba el santuario de Silo, fue para David el compañero de los días amargos. Estuvo al lado de David en Hebrón durante los siete años en que éste fue rey de Judá, pero ya había sido compañero suyo en Sicelag, en territorio simeonita, expuesto a las incursiones de los amalecitas cuando Sadoc no estaba allí. ¿No sería él quien, por haber venido de Efraín, podía interesarse en recoger por el sur todo lo relativo al Moisés que veneraban los santuarios de Rubén y de Efraín? Si hemos pensado en la aportación que pudo ofrecer el quenita Jobab a nuestro yahvista sobre el desierto y sobre Edom, podemos también ahora preguntarnos si otro personaje, llamado Caleb, no aportaría también muchas cosas sobre Cades. Caleb, instalado en la región de Hebrón, dejó ciertamente muchas huellas, más que Jobab, en las tradiciones bíblicas, a pesar de que no fue considerado como parte de Judá hasta más tarde (Nm 13, 6: P). Sin embargo, llegó a ser asimilado por Judá como Otoniel y los quenizitas (Jos 14, 14), mientras que los quenitas no lo fueron. Pues bien, los cale-

bitas tenían conciencia de haber explorado Hebrón y el valle de Escol a partir de Cades. Es probable que nuestro yahvista, quizás el Abiatar que vino a Hebrón al lado de David (1 Sm 30, 7; 2 Sm 8, 17), les preguntase por sus contactos con Moisés y su grupo durante su permanencia en la región. Interroguemos también nosotros a los textos bíblicos que nos hablan de Cades-Barnea y de los contactos que allí tuvo Moisés.

6

Cades y Sinaí

No existe ninguna discusión a propósito de la situación de Cades. Rowlands llegó allí en 1842, Palmer en 1870, aunque no le dedicaron especial atención. Siguió más tarde Holland y luego Trumbull, que hizo de aquel sitio una descripción entusiasta. El padre Lagrange precisó algunos puntos en la exposición que hizo de su viaje en 1896. Más tarde, las expediciones se multiplicaron: la primera guerra mundial llevó hasta allá a L. Woolley y al célebre Lawrence; encontraron una fortaleza israelita que, posteriormente, en la campaña de 1956 y en la guerra de los seís días estudiaron metódicamente los israelitas. Pero antes incluso de la edificación de esta fortaleza en los siglos VIII-VII a. C., Cades estaba en el horizonte del yahvista cuando redactaba sus relatos patriarcales (Gn 16, 14).

Este oasis no debe concebirse como un palmeral exuberante con tapias de adobe rodeando exquisi-

tos jardines. Cades no es ningún jardín del Edén. De todas formas, es una región privilegiada entre el desierto salvaje y las llanuras habitadas del sur de Palestina. Dentro de un macizo montañoso llamado Djebel Maqrah existe un pequeño valle provisto de tres grandes fuentes con un caudal importante que fecundan la tierra. La más hermosa es la de Ain Quedeirat, adosada a las laderas del Djebel el Ain, uno de los contrafuertes del Maqrah. El agua brota con fuerza a borbotones de tres hendiduras de la roca. Corre por entre juncos y cañaverales, forma algunos estanques de unos dos metros de profundidad y va a perderse por un valle cultivado en donde crecen algunos grandes árboles. El valle se cierra luego, pero es lo bastante ancho para dar lugar a campos y praderas que llegan hasta el pie de los acantilados laterales. Entonces el agua se pierde, aunque conservando la humedad del suelo.

El wadi, seco de ordinario, prosigue su curso hacia la llanura de Kosseima, una llanura de unos diez kilómetros de ancha, donde surge de nuevo el agua y «corre abundante por entre la arena» [1]. Recientemente, se han plantado en este lugar palmeras y árboles frutales que dan a esta llanura un aspecto de chaparral breñoso.

Más lejos finalmente, cuando el curso del wadi se encuentra con las rudas laderas del Djebel-el-Amr y del Djebel Um Heraiba, brota una tercera

[1] Cf. Lawrence-Woolley, *Le désert de Sin*. Paris 1937, 95 (trad. francesa). Véase también Savignac: Revue Biblique (1922) 55 s.; B. Rothenberg - Y. Aharoni - A. Hashimshoni, *God's Wilderness*. London 1961, 38-46.

fuente, la de Mueileh, situada a trece kilómetros en línea recta de la fuente de Quedeirat. Allí, en primavera, el agua corre unos centenares de metros, para hundirse luego y correr bajo tierra a muy poca profundidad otros cuantos kilómetros. Se han abierto allí pozos de agua perenne. El lugar es bueno para acampar cuando se va de Palestina a Egipto por el interior de las tierras. Sin embargo, los viajeros lo describen como poco agradable y hasta de aspecto «repugnante» [2]. Se ha encontrado por allí tierra para arar, con lo que se dio origen a una aldea relativamente importante, pero que hoy está abandonada.

En este sitio es donde se tiende a fijar en nuestros días el distrito de Cades-Barnea; el nombre de Barnea quizás sea una traducción al arameo de «hijos de Nea» (cf. Jos 19, 3), para distinguir este Cades de otros llamados igualmente Cades (*Kadesh* significa «lugar sagrado»); abundan por allí relativamente los pozos, el lugar es suficientemente amplio y habitable en medio de aquellas ásperas montañas calcáreas que resaltan por su blancura, no lejos de Palestina. Era sobre todo un lugar adecuado para tiempos de prueba. Los ganados podían abrevarse y pacer. Los pastores podían incluso comenzar a cultivar el suelo y obtener así una alimentación suplementaria que los israelitas estaban lejos de desdeñar, sobre todo después de su estancia en Egipto. Sin embargo, es dudoso que pudieran sacar de allí cebollas y calabazas a pesar de su afición por estos productos; mucho menos

[2] Lawrence-Woolley, *o. c.*, 95.

podían pensar en obtener los hermosos frutos de Palestina. Pero, como hacen todavía los beduinos Tiyaha y la tribu de los Quedeirat que frecuentan estos parajes, seguramente sembraron cebada y hasta trigo y lentejas. A veces la cosecha era excelente, pero otras no, ya que la falta de lluvia impedía que madurase la simiente con la consiguiente escasez de alimento.

El lugar sagrado estaba un poco apartado, junto a la fuente misma de Cades, Ain Quedeis en árabe moderno. Se llegaba hasta él por un camino de unas tres horas a partir de Ain Quedeirat franqueando un paso de la montaña de El Ain. No era un camino difícil, ya que podían utilizarlo incluso las bestias cargadas. Había que remontar un pequeño valle, el del wadi Hachim, en donde se ven todavía huellas de cultivos; se llegaba así a la colina y desde allí se alcanzaba en unos veinte minutos la fuente de Quedeis, «la santa». El lugar no tiene nada de encantador, a pesar de algunas descripciones un tanto benévolas. Está formado por el curso superior de un wadi con un lecho demasiado pedregoso que hace imposible la acampada; hacia abajo, la vista sigue los contornos bastante suaves de aquel valle y se extiende hasta el Djebel Helal, macizo que domina el torrente de Egipto, que se encuentra a una distancia de 40 kilómetros. Más abajo, el valle se cierra y llega hasta las faldas del Djebel Maqrah con unos 1.100 metros de altura.

El lugar mismo de Cades está marcado por una fuente que mana de un pozo de unos dos metros de profundidad, al pie de un espolón rocoso; mana de allí un hilo de agua, que va creciendo con otros

manantiales procedentes de otros pozos menos importantes; juntos, forman un arroyo «de unos dos o tres palmos de ancho» [3], que se pierde en el wadi a menos de quinientos metros. Los pozos están mal construidos y la vegetación es pobre: unas breñas y alguna higuera salvaje.

Cades se nos presenta en la Biblia como el lugar de la sepultura de María o de Maryam, según la lectura del texto griego, probablemente más fiel que la de Miryam. En las tradiciones recogidas por el yahvista, María aparece a la salida de Egipto (Ex 15, 21) celebrando en su cántico la acción de Yahvé que ha lanzado al mar (como una flecha) al caballo y al caballero. Las tradiciones de Cades y de María son más occidentales que las de Edom; desde Wellhausen y E. Meyer [4], hay que reconocer que, para nuestro yahvista, los israelitas se encuentran cerca de Meribá de Cades (17, 7), en conflicto con los amalecitas (Ex 17, 8-10a.13), y por tanto al sur de Judea y no en el corazón de la península. Si, según Agatárquida, los maranitas habitan cerca de los garandelitas –lo cual supone un Mara del sur según el trayecto elohista–, el Mara del yahvista parece que ha de relacionarse etimológicamente con María o Maryam. Como hemos visto, el yahvista supone un éxodo por la ruta de los filisteos. Como los aarónidas de Edom, las gentes de Cades tuvieron que vérselas también con las tropas de

[3] Savignac, *l. c.*, 59. El sitio no es tan indiferente, ya que se construyó allí un fortín israelita: cf. B. Rothenberg, *o. c.*, 137 y figura.

[4] La consulta de su obra *Israel und die Nachbarstämme*, Halle 1906, sigue siendo sumamente preciosa. La tradición judía conoce un «pozo de María» en relación con Ex 17.

Seti I o de los Ramsés, y sabemos que para Miqueas de Moreshet María había liberado a Israel por el mismo título que Moisés y Aarón.

Según nuestro mismo yahvista, María es hermana de Aarón antes de serlo de Moisés (Ex 15, 20) y en Nm 12, 1-15 está también aliada con Aarón en contra de la autoridad de Moisés. Aunque tiene una función religiosa análoga a la de Moisés, forma en alguna ocasión parte de los contestarios y es Aarón el que intercede entonces por ella (Nm 12, 11-12), antes de que Moisés haga la intercesión decisiva. Esto nos muestra con qué tacto es preciso interpretar las tradiciones bíblicas de Cades. Pero tampoco hay que ceder a la hipercrítica, como si Moisés no hubiera estado nunca en Cades. En efecto, en los c. 13 y 14 del libro de los Números, que se relacionan con el ciclo de Cades, nos encontramos con una tradición del norte transmitida por el elohista, que sitúa en este lugar un combate desafortunado de los israelitas contra los amalecitas y los cananeos (14, 39-45). Para él, éstos habitan en la montaña (14, 40), mientras que para el yahvista los amalecitas viven en el Negueb y los cananeos a la orilla del mar (13, 29); para el redactor sacerdotal (P), los amalecitas y los cananeos habitan en el valle (14, 25).

Si el yahvista ha conservado sobre todo del culto de Aarón los banquetes sagrados y la fiesta, en las tradiciones cultuales de Cades y de la región del desierto cerca del mar ha conservado sobre todo las curaciones. En su texto, frente a las plagas de Egipto, Yahvé es el dios que cura. Nos lo recuerda ya el episodio de Mara: «No os enviaré las enfer-

medades que he enviado a los egipcios, porque yo soy el Señor, que te cura» (Ex 15, 26). También es con una curación con lo que el yahvista relaciona el recuerdo de María en Nm 12, 10-15: afectada por la lepra, quedará curada y reintegrada al pueblo después de siete días. En el texto del yahvista, antes del desplazamiento de los textos en la composición actual, esos siete días guardan cierta relación con la parada de siete días de Ex 16, 29-31 que le permite hablar del maná y del descanso sabático. El maná de J, a la diferencia del de E, es blanco en vez de tener el color del bdellium, tiene sabor a miel y no a aceite, y cae de noche y de día. No es el maná de la península central, sino el maná *lecanora* señalado por Bodenheimer [5], que cae desde el Irán hasta el Africa del norte.

Según nuestro yahvista, Yahvé había indicado (*yrh*) la existencia de una planta para purificar las aguas de Mara. No nos da, sin embargo, ninguna indicación de los ritos de purificación de la lepra, como los que suelen ofrecer los textos cuneiformes y egipcios. Se muestra más explícito sobre la curación de las mordeduras de serpientes cuando trata de la serpiente de bronce o, más exactamente, según su terminología, de un *saraph*. En el texto actual se han unido dos tradiciones. Ya hemos visto en Timna (Edom) la tradición efraimita sobre la serpiente de bronce. Pero sabemos por Isaías (30, 6; cf. 14, 29) y por los *Anales* de Assaradón que en el desierto entre Palestina y Egipto había animales «alados abrasadores (*saraph*)», dragones mons-

[5] Biblical Archaeologist 10 (1947) 2.

truosos, terribles para las tropas y para los viajeros. Uno de ellos fue aceptado como emblema y colocado en el templo de Jerusalén; ayudó al profeta Isaías a evocar a los ángeles terribles de la corte de Yahvé antes de que lo destruyese el rey Ezequías por haberse convertido en objeto de culto idolátrico. Para nuestro yahvista, este culto se remontaría a Moisés: quedaría curado todo el que lo mirase. Puesto que las tropas de Assaradón pasaban por la costa sin adentrarse para nada en la Arabá y en Temán, parece ser que aquí hemos de ver una vez más una tradición de Cades y del desierto que limitaba con Egipto.

Estas divinidades de curación eran conocidas en el Antiguo Oriente [6] mucho antes de que los egipcios introdujesen en Palestina el culto a Serapis y los griegos el culto a Esculapio. Estaba ya antes Shadrafa, «el protector que cura». Estaban los Refaim y uno de ellos, el *Baal rapu*, nos es conocido a través de varios textos fenicios. El nombre del célebre rey amorita de Babilonia, Hammurapi, quiere decir «el dios pariente (*'am*) es el que cura (*rapu*)». Pero para lo que vamos a decir a continuación es conveniente recordar que había también Baales curadores. Curar en una región desierta es dar también el pan y el agua. Para el pan, hemos encontrado la tradición yahvista del maná. Para el agua, es entre Cades y Bered adonde acudían los hijos de Ismael y los hijos de Isaac en busca de los

[6] A. Caquot, *Les Rephaïm ougaritiques:* Syria (1960) 75-93; (1976) 295-304; J. de Moor, *Rapi'uma-Rephaïm:* Zeit. Alt. Testament. Wiss. (1977) 323-345.

pozos de Lahai-Roi, según la historia de Agar recogida por el yahvista en Gn 16. Es la roca de Meribá de Cades a la que J y P (Nm 20) atribuyen el recuerdo de Moisés proporcionando agua a sus compañeros; resulta realmente impresionante ver cómo las tradiciones, a pesar de sus divergencias sobre los lugares, convergen todas sin embargo en el personaje de Moisés.

El dios de la fuente de Cades era un dios que curaba y daba alimento. Pero el mismo c. 33 del Deuteronomio, que recuerda el lugar de origen del culto a Yahvé en Israel (v. 2), recuerda en la bendición de José (v. 16) que ese Dios «habita en la zarza» (*seneh*). Esto nos lleva a otro relato de un autor de inspiración deuterocanónica, aquél a quien debemos el viaje de Elías a la caverna de Moisés. Se nos dice allí que, después de un día de camino más allá de Berseba por el desierto, antes de emprender la caminata de cuarenta días y cuarenta noches hasta la caverna, se adormeció bajo un arbusto llamado *retem,* agotado de cansancio. Un ángel le reconfortó entonces con «un pan cocido sobre piedras y un jarro de agua» (1 Re 19, 6). Ese arbusto *retem* es muy conocido en la península, pero los historiadores de Israel creen que aquella parada de Elías guarda cierta relación con la zarza sagrada de Yahvé en Cades. Aquel arbusto en el desierto era signo del poder fecundante de la divinidad y se comprende que Dt 33, 16 haya llamado a Yahvé el Dios que «habita en la zarza». La zarza es signo de agua vivificante y con propiedades curativas: podía convertirse en la zarza que no se consumía de Ex 3, 2.

También se ha relacionado esta expresión «el que habita en la zarza (*seneh*)» con otro título de Yahvé, de forma más árabe (ismaeliana), que se puede leer en Jue 5, 5 en el antiguo cántico de Débora. Yahvé es allí *zeh Sinai*, el de Sinaí (cf. Sal 68, 9), lo mismo que el dios nabateo es *zu shara (Dusarés* en griego). Había una tradición muy fuerte que relacionaba con el Sinaí la manifestación de Dios a Israel (Dt 33, 2). ¿Qué es el Sinaí? Acabamos de ver cómo algunos especialistas, que conocen bien su gramática, relacionan este nombre con la zarza del desierto. Estamos especialmente habituados a hablar del «monte Sinaí»; pero antes de hablarnos de la «montaña del Sinaí», la Biblia nos habla del desierto del Sinaí (Ex 19, 1.2). Ahora ya estamos bien informados de la pluralidad de lugares y de nombres de la montaña sagrada en las diversas tradiciones: madianita, efraimita, judea, para identificar demasiado pronto al Sinaí con la «montaña» en la que Dios se revela. Los profetas no hablan nunca del Sinaí; entre los salmos, sólo lo menciona el 68. La tradición elohista lo ignora. Son los textos sacerdotales (P), tardíos, los que designan de este modo la montaña de la revelación. Pero ellos no la han inventado, sino que dependen aquí de la tradición recogida por nuestro yahvista. Este no conoce el Sinaí más que en los c. 19 y 34 del Exodo. Para él, se trata ciertamente de una montaña que no está lejos de Cades, ya que los acompañantes de Moisés se encuentran cerca de Cades tanto antes (Ex 15-17) como después del acontecimiento (Nm 13-14). El pueblo se prepara en tres días, sin que tenga que caminar mucho. El problema sería el de saber si el yahvista no identificó

acaso la manifestación de su Dios en la zarza sagrada con su manifestación en la montaña santa de Madián. Para él, Sinaí es ciertamente una montaña. Es la montaña a la que desciende Yahvé (Ex 19, 11.18.20) y a la que sube Moisés (Ex 34, 2.4; cf. 29), permaneciendo allí durante cuarenta días sin comer ni beber para concluir una alianza con Dios.

Entre los semitas, el dios que moraba en las alturas era Baal con el nombre de Adad. Era el gran dios del huracán, que «cabalgaba» sobre las nubes, como se dirá de Yahvé en el salmo 68. Adad habitaba en las alturas del norte, como Baal Safón, nombre de un lugar de peregrinación fenicio cerca de Egipto, del que habla el yahvista en sus relatos del éxodo; era el dios de la tempestad, el que conduce las nubes, el que da la lluvia, el que alumbra los rayos, el «portador de antorchas», el que con su voz o «sus voces» produce el trueno y hace temblar a la tierra. Uno de los gobernadores del faraón en Fenicia durante el siglo XIV compara al monarca de Egipto con Baal, «que lanza su grito por los cielos y hace temblar a la tierra» (El Amarna 147, 13-15). Egipto venera a este «dios del desierto» con el nombre de Set o Sutek, reconociéndolo como el dios de la tempestad o de la confusión y diciendo que «ruge». Pero su voz puede ser también más suave: «conoce los rayos y el murmullo de los cielos, así como el lenguaje del árbol con la piedra», dice la leyenda de Baal y de Anat, de la que se conserva una copia del siglo XIII a. C., lo más tarde. Dueño de la tempestad y de la lluvia, Baal –Adad da la vida, porque es el señor de la vegetación y el que llena los graneros. El Set egipcio era infecundo y esto puede darnos alguna

luz sobre la oposición entre el «becerro» de oro y el Dios del Sinaí. De él se decía que destruye «el pozo que da nueva juventud al cuerpo», mientras que la Biblia insiste en el agua que brota de la roca de Meribá [7]. Además de guerrero, Set es adivino, juez y sabio; es también el que fija el destino de los mortales. Estos rasgos no eran específicos de Baal en los antiguos textos cananeos.

Pues bien, los rasgos específicos aparecen en las dos descripciones de la teofanía del Sinaí [8]: la del yahvista en Ex 19, 16 («por la mañana hubo truenos (literalmente 'voces': *qôlôt*) y relámpagos y una nube espesa en el monte, mientras el toque de trompeta (*shôfar*) crecía en intensidad, y el pueblo se echó a temblar en el campamento») y la del elohista en Ex 20, 18 («todo el pueblo percibía los truenos y relámpagos, el sonar de la trompeta y la montaña humeante»). Es curioso que en esta teofanía se perciban los relámpagos y que el fuego humeante se añada a la tempestad: ¿será que habrá que tener en cuenta una tercera evocación, la de Ex 19, 18: «el monte Sinaí era todo una humareda, porque el Señor bajó a él con fuego; se alzaba el humo como de un horno, y toda la montaña temblaba»? Gressmann, y más recientemente J. Koenig, han visto aquí la descripción de una erupción volcánica interpretada como descenso de Yahvé. Es cierto que si el temblor de tierra, el fuego de los

[7] U. Bianchi, *Seth, Osiris et l'ethnographie:* Revue de l'Hist. des Religions (1971) 179, 119ss.

[8] H. Cazelles, *Peuple de prêtres et nation consacrée,* en *Humanisme et foi chrétienne.* Mélanges scientifiques du Centenaire de l'Institut Catholique de Paris. Paris 1976, 541-546.

rayos y relámpagos y hasta la humareda pertenecen a los símbolos del gran dios semita de la tempestad, la del horno no es tan ordinaria y evoca más bien ciertos fenómenos telúricos como los que en la Biblia acaban con Sodoma (Gn 19, 28). ¿Habrá que concluir entonces que la teofanía del Sinaí es la evocación en estilo teológico de la erupción de uno de esos volcanes de Madián, como los habitantes de Medina pudieron observar incluso en la época histórica? Esta teofanía de fuego que nos transmite Ex 19, 18 nos recuerda no solamente el ritual de la alianza de Dios con Abrahán en Gn 15, 17, sino también la llama de la zarza ardiente. Es un eco de la tradición del Horeb, la tradición madianita, la de Rubén o la de Gad, que el elohista uniría a la tradición efraimita de la montaña de Dios.

Lo importante para la Biblia era retener que en un lugar sagrado en donde se habían encontrado Moisés y Aarón cerca de Edom, el Dios de los padres había asumido los atributos del gran dios semita de la tempestad. La teofanía del Sinaí recoge los símbolos terribles que habían subrayado el carácter inaccesible de Yahvé en Gn 3, 24. Después de la desobediencia de la primera pareja, el jardín de la presencia divina y del alimento de la inmortalidad había cerrado sus puertas defendido por los poderosos querubines y por «la espada llameante que oscilaba», es decir, por el rayo. Solamente Moisés tendrá acceso al Sinaí, el lugar del Dios terrible, Dios de los ejércitos y Dios de poder que separa a su elegido introduciéndolo en una esfera divina a la que el pueblo no puede acceder. Este tiene que prepararse con la ablución y la continencia, pero no podrá tocar la montaña sagrada; mu-

cho menos podrán hacerlo los animales. Si se pregunta por qué a las «voces» del trueno se ha añadido la «voz» de la trompeta, hemos de recordar que la trompeta era la señal de reunión para las tropas y la de la aclamación real, de ese rey que es Yahvé en el salmo 47. En el Sinaí, el que sube es Moisés, mientras que Yahvé desciende. Y desciende para «pactar» con Moisés, su elegido (no directamente con el pueblo), una «alianza»: «Yo voy a hacer un pacto: en presencia de tu pueblo haré maravillas como no se han hecho en ningún país ni nación; así, todo el pueblo que te rodea verá la obra impresionante que el Señor va a realizar contigo» (Ex 34, 10).

Los acontecimientos del Sinaí oponen al pueblo y a Moisés hasta el punto de que Dios le propone a Moisés hacer de él solo una gran nación. Pero Moisés se niega a ello. Quiere seguir siendo el hombre de aquel pueblo. Por eso, gracias a Moisés y a su voluntad, Sinaí será el lugar tradicional de la alianza.

¿Qué es una alianza, una *berit*, en la Biblia y en el Antiguo Oriente? [9] Se han exhumado muchos tratados de alianza y los autores bíblicos se han inspirado claramente en su esquema para describir las relaciones entre Dios y su pueblo. Estos tratados son ordinariamente desiguales, concluidos en-

[9] J. L' Hour, *L'alliance de Sichem:* Revue Biblique (1962) 7 s.; H. Cazelles, *Introduction critique à l'Ancien Testament.* Paris-Tournai 1973, 168-170; E. Kutsch, D. Mc Carty, en *Questions disputées d'Ancien Testament.* Louvain 1974, 71-90 y 91-104.

tre un soberano y un vasallo. El soberano se presenta y dice quién es. Luego recuerda los beneficios que ha otorgado a su vasallo. Le señala a continuación sus estipulaciones, que llegan a veces hasta la regulación de las relaciones maritales del vasallo. Se toma por testigos a los dioses, para que aseguren su bendición en caso de fidelidad y su maldición en caso de infidelidad. Finalmente, el vasallo presta juramento y se concluye la alianza con un banquete de amistad y de paz (*shâlôm*).

David estableció muchas alianzas de este tipo: con Jonatán, hijo de Saúl (1 Sm 18, 3; 23, 18), con Abner (2 Sm 3, 13), con los israelitas del norte (2 Sm 3, 21; 5, 3). Salomón llegará a firmar una alianza con Jirán de Tiro (2 Re 5, 26). Se trata de alianzas establecidas entre los hombres, con la divinidad por testigo (2 Sm 5, 3), lo mismo que los demás tratados que conocemos. En el Sinaí, la alianza se hace con Dios: Yahvé no es testigo, sino parte. Para el yahvista, el símbolo es el arca a la que, a partir de Nm 10, 33, le da el nombre de «arca de la alianza de Yahvé». Yahvé se presenta como *El qanna* [10], el «Dios celoso» (Ex 34, 14),

[10] El nombre con que se presenta Yahvé en Ex 34, 14 tiene una forma semejante a los otros nombres de Yahvé con los que se invocó a la divinidad en el Génesis: El 'Olam en Berseba, El Elohey Israel en Siquén, El Bethel en Betel, El Elyon en Jerusalén. Como el celo *(quine'ah)* de Dios desempeña un gran papel en las tradiciones de Jerusalén (cf. Is 9, 6), puede ser que el yahvista, a quien le gusta relacionar las palabras significativas, haya transformado el *El qôneh eres* de Melquisedec en *El qanna'* para subrayar el vínculo entre Jerusalén y el Dios de la alianza del Sinaí. Lo mismo que había un *El Berit* en Siquén y un *El Elohey Israel*, también en Jerusalén habría habido un *El Elyon* y un *El qanna'*.

que prohibe a Israel toda otra alianza. Da sus estipulaciones a Moisés que las pone por escrito (34, 27). Se han identificado con el decálogo de la montaña (34, 28), pero las estipulaciones que el yahvista ha insertado en este lugar son en su conjunto bastante distintas. No se trata de una lista de prohibiciones para unos actos personales rechazados por la divinidad, sino de un conjunto de prescripciones rituales relativas a la prohibición de estatuas de metal fundido, a las fiestas y a las ofrendas (34, 17-24) que hay que presentar cuando se va a ver el rostro de Yahvé, es decir, cuando se acude ante él en el santuario. El «rostro» de Yahvé acompañará a Israel en función de las promesas hechas a los padres. Gracias a Moisés, el elegido del Todopoderoso que «goza de su favor» y que intercederá por el pueblo, Yahvé acepta acompañar al pueblo en persona (33, 12-14), mientras que para el elohista solamente el ángel de Dios será su compañero (33, 1-3). En adelante, los pueblos sabrán «que tú, Señor, estás en medio de este pueblo; que tú, Señor, te dejas ver cara a cara; que tu nube está sobre ellos, y tú caminas delante en columna de nube de día y en columna de fuego de noche» (Nm 14, 14). El esquema de los tratados de alianza no se respeta perfectamente en esta ocasión. Cabe preguntarse si no será el yahvista el que interpretó en términos de alianza la mediación de Moisés. Pero no hay nada que impida hacer remontar al mismo Moisés esta revelación del compromiso de Dios con su pueblo.

¿Cuál es aquí el pueblo al que le cuesta entrar en la alianza? En Siquén, en tiempos de Josué, otras tribus encontrarán también dificultad en en-

trar en la alianza del Dios de Josué y de su familia efraimita (cf. Jos 24, 15 s). Los vínculos entre Cades y Berseba y su región poblada de simeonitas harían creer que se trata de un grupo de simeonitas que habitaban en el oasis de Quedeirat. En territorio simeonita fue donde David tuvo su primer lugar de mando (Sicelag); pero, apenas empezó a reinar, la tribu de Simeón quedó absorbida por Judá, probablemente cuando el reinado de David en Hebrón. Según la tradición patriarcal, Simeón, lo mismo que Leví, había sido dispersado después del atentado de Siquén (Gn 34). El nombre de Simeón aparece en un óstracon egipcio del siglo XIV a. C., lo cual es una prueba muy débil. Pero gracias a Gn 49, 5, sabemos que los destinos de Simeón y de Leví estuvieron ligados en un momento determinado de la historia de las tribus. Sería perfectamente verosímil que hubiera simeonitas en la región de Cades y levitas con Aarón en los confines de Edom.

Sin embargo, las listas del libro de Josué no conservan ninguna huella de una ocupación de Cades por los simeonitas, mientras que los calebitas guardaban muy vivo el recuerdo de una salida de Cades. Puesto que en Nm 13 se evoca también el recuerdo de una tensión entre Caleb y el resto del pueblo, admitiríamos de buena gana que el pueblo que se rebeló fueron los simeonitas que se quedaron allí, mientras que el pueblo fiel fueron los calebitas que partieron para Hebrón. Pero no todos los simeonitas, ya que algunos llegaron a la región de Seír en donde lucharon contra «el resto de Amalec» (1 Cr 4, 23; cf. Nm 24, 20); la conquista de Jorma en el sur de Judea se le atribuye en Jue 1, 17 a una acción en común de Simeón y de Judá. Esta

conquista de Jorma es una victoria sobre el rey cananeo de Arad (Nm 21, 1-3) y el comienzo del asentamiento israelita en Judá, y concretamente en Efrata de Belén, según el padre de Vaux. Puesto que Efrata es un adjetivo de Efraín, cierto número de efraimitas habrían participado en esta campaña que consiguió especialmente instalar a Caleb en Hebrón. Pero otros simeonitas encontraron buenos y abundantes pastos en donde se establecieron con algunos jamitas (egipcios: 1 Cr 4, 40). Siempre según el yahvista, ya Isaac era sedentario en Lahai-Roy, cerca de Cades, y se dedicaba a la agricultura (Gn 26, 12-13). Por tanto, no hay que extrañarse de que las estipulaciones de la alianza en Ex 34, 7-15 supongan un pueblo dedicado a la agricultura y que celebra sus fiestas al ritmo de las cosechas. El mismo antepasado de los quenitas es tratado como un agricultor en Gn 4, 2.

Moisés no fue ciertamente mejor recibido en Cades que en Edom. Podemos preguntarnos si el lugar de peregrinación al Sinaí no era el mismo para los levitas de Aarón que para los simeonitas (?) de María en Cades. Moisés habría chocado con unos y se habría apoyado en los otros en el mismo lugar. Esta solución presenta algunas dificultades. Pero la tensión fue tan grande que en este lugar se ha conservado el recuerdo de una falta de Moisés bastante enigmática en las diversas tradiciones de las diversas tribus. Moisés habría hablado demasiado: nos dice el Salmo 106, 33. En Nm 20, 8-10, el elohista critica a los israelitas por haber partido a la guerra a pesar de Moisés, y Jorma es aquí una derrota y no una victoria. De todas formas, Moisés

no estaba allí. Es muy posible que la falta de Moisés haya consistido en negarse a acompañar al grupo de Caleb que subió hacia Hebrón y hacia Belén. La fuente del juicio, Ain-Mishpat, identificada con Cades en Gn 14, 7, sería la fuente de la roca de Meribá en donde Moisés habría abusado de su autoridad en nombre de la autoridad de Dios de la que su grupo lo reconocía investido. Ante su prohibición, las gentes se dividieron. Los que obedecieron, hablaron de la rebelión de los otros en el desierto [11], pero los demás creyeron que la culpa era de Moisés. Es el tiempo de las «murmuraciones». De todas formas, Moisés siguió siendo aquel en cuyo nombre era posible reunir a las doce tribus en un solo culto. Y ese culto era garantizado por la dinastía de David en el templo de Jerusalén, en nombre del Dios de la alianza de Moisés, que se había manifestado en el Sinaí antes de llevar a Israel a la conquista.

[11] G. W. Coasts, *Rebellion in the Wilderness*. The murumuring motif in the Wilderness. Nashville-New York 1968.

7

El asentamiento en las estepas de Moab

Las tradiciones del sur, tanto si son simeonitas como si son quenitas o calebitas, son tan tenaces como difíciles de discernir. Dejan vislumbrar un contacto entre Moisés y estas tribus del desierto llamado de Farán, en torno a unos lugares sagrados, con conflictos cultuales que subrayan la autoridad de Moisés entre los suyos. Durante esta época no hemos de establecer una oposición entre culto y etnia. Pero lo cierto es que el recuerdo que destaca es el de un jefe discutido que reúne en su Dios los atributos de los dioses semitas: divinidades de curación, divinidades de fecundidad y gran dios de la tempestad. No se trata de un jefe guerrero, sino más bien de un legislador. Trae consigo una herencia cultural que permite, no solamente adorar,

sino también concebir al verdadero Dios, un Dios moral que se dirige a las conciencias y que no es una fuerza de la naturaleza o un poder simplemente político. No carece de significado el hecho de que todo un conjunto de textos legislativos posteriores a Moisés haya ocupado un lugar en el Sinaí y en Cades dentro del Pentateuco actual.

Pero Moisés tenía su base en Madián y muchos de los textos lo hacen volver hacia Akaba o a Ezion Gueber después de la estancia en el Sinaí y en Cades. Es probable que se hubiera vuelto a encontrar con su suegro [1] ya antes, al entrar en contacto con Edom y Cades. En todo caso, en los c. 16 a 24 del libro de los Números, el centro de su actividad es el país que se extiende al oriente de la Arabá, esa depresión que une al mar Muerto y al mar Rojo. Volvemos a encontrarnos con la fuente madianita, no sin algunos elementos adventicios que nos vienen del yahvista. Los «ancianos de Israel», esa autoridad laica paralela (pero fraternal) a la autoridad religiosa de Moisés, es uno de los datos sociológicos de la redacción elohista. Aparece a partir de Nm 16, 25, en el asunto de los rubenitas, Datán y Abirán.

En efecto, acompañados de la tribu de Rubén es como seguiremos en adelante la última etapa de la vida de Moisés. Moisés murió en Nebo, en Rubén

[1] Es interesante señalar que en una de las fuentes (Ex 4, 25), Moisés parte de Madián con su esposa y su hijo, mientras que en otra su mujer y sus hijos se quedan en Madián y es Jetró el que los lleva después del éxodo (Ex 18, 2-3). La primera fuente me parece levítica (Aarón) y la segunda madianita (Horeb), transmitida por Rubén o por Gad.

(Nm 32, 38), antes de que esta tribu desapareciese bajo los ataques de los moabitas. Nebo ya no está en Rubén en el siglo IX a. C., mientras que Atarôt pertenece todavía a la tribu de Gad, según el testimonio de la célebre estela del rey moabita Mesha [2]. En el curso de estas luchas y destrucciones, sobre todo durante la conquista moabita, desaparecerá la tumba de Moisés y no se sabrá ya su emplazamiento (Dt 34, 6), pero la tradición no vacila en señalar su fallecimiento en la región de Nebo, en el monte Fasga, de la cadena de los Abarín; todo esto se encuentra en el borde de la llanura moabita, ligeramente al nordeste del mar Muerto.

Rubén es el mayor de los doce hijos de Jacob. Hijo de Lía (la «vaca») y no de Raquel (la «oveja»), se había hecho sedentario anteriormente. Establecido junto a unos arroyos en medio de sus apriscos (Jue 5, 16), estaba algo separado de las demás tribus; también lo estaba Judá y se constatan entre las dos tribus ciertas relaciones a una y otra parte del mar Muerto, como entre Rut la moabita y las gentes de Belén; David puso a buen recaudo a sus parientes durante los días malos junto al rey de Moab. Los rubenitas acudían al santuario patriarcal de Mambré junto a Hebrón. Pero un día aconteció algo brutal. La tribu de Dan, hijo de Bilha la esclava, guardaba el recuerdo de una violencia cometida por Rubén contra esta Bilha (Gn 35, 22); por otra parte, la «Piedra de Boán, hijo de Rubén» (Jos 15, 6), en la orilla nordeste del mar Muerto, atesti-

[2] J. Briend - M. J. Seux, *Textes du Proche-Orient Ancien et histoire d'Israël*. Paris 1977, 90-92.

gua que Rubén había llegado a franquear el Jordán; lo cierto es que desde la redacción de Gn 49, 4, por el tiempo de David, había perdido la primacía. Según Dt 33, 6, estuvo a punto de desaparecer. Para seguir estando tradicionalmente al frente de la lista de las doce tribus, tenía que haber desempeñado realmente un papel de importancia en tiempos de Moisés.

Pero Moisés no era rubenita y la rebelión de Datán y Abirán en Nm 16, 12-15.25-34 es la prueba de que tanto al este como al sur Moisés fue discutido por las tribus patriarcales. Se sabe que el texto actual ha unido la revuelta rubenita de Datán y Abirán con la protesta levítica de Córaj, de redacción mucho más reciente. A primera vista, parece ser que los rubenitas se negaron a subir a la Tierra prometida (Nm 16, 14), lo mismo que los israelitas se negaron a hacerlo en Cades (Nm 13, 31). Pero ya no se habla aquí de hombres de elevada estatura como en Nm 13 y en los textos de Ramsés II (papiro Anastasi I). Se pretende que Moisés quiere «sacar los ojos» a la gente, y la respuesta de Moisés en el v. 15 demuestra que se discute su honradez de juez. Va a intervenir una especie de juicio de Dios; según la tradición, los rebeldes y su familia desaparecen de pronto en el suelo que se resquebraja.

No se señala el lugar de este hecho; debía estar bastante lejos de los israelitas que se habían hecho sedentarios. Lo cierto es que el itinerario que se nos da en Nm 21, 10s pasa claramente por el oriente de Moab. El punto de partida, Obot, no es necesariamente el Weiba de la Arabá, como han

propuesto algunos. Yo vería en esta palabra cierta relación con la tribu árabe de los Apatenoi de que nos habla Ptolomeo. El itinerario representaría un buen trayecto desde Madián al Nebo y el fenómeno telúrico de Nm 16, 31-34 podría corresponder al antiguo recuerdo de las sacudidas volcánicas en el país madianita. Pero quizás sea esto forzar un poco los textos y la etnografía registra algunas viejas leyendas sobre la tierra que se resquebraja.

Acampado en el desierto «al este de Moab» (Nm 21, 11), los israelitas se encuentran muy lejos del mar Muerto y el torrente de Zared difícilmente puede ser el wadi Hesa que se ha propuesto. A continuación pasan los desfiladeros del Arnón, todavía en el desierto y no en la altiplanicie agrícola de Moab llamada el Mishor. Llegan así al reino del amorita Sijón. Pasan por Beer, el «pozo» excavado por unos «príncipes» con el «cetro». Nuestro autor yahvista (o elohista) lo relaciona con el recuerdo de una «reunión» o «agregación» (*'sp*) del pueblo por Moisés. Luego, en unas cuantas etapas llegan hasta el Fasga, teniendo ante la vista la Tierra prometida. Lo difícil es saber si este itinerario es el que siguió Moisés o si es el itinerario de la tribu de Rubén cuando dejó la tierra de Madián a la influencia árabe para establecerse junto al Jorán. Todos los que han explorado esta región han quedado impresionados por la exactitud de los recuerdos que guardan los nómadas cuando se desplazan de una región a otra, como los Azeizat en su «éxodo» que registró P. Jaussen [3].

[3] P. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*. Paris 1946², 417-432.

Pues bien, si Moisés pudo unir (*'sp*) a su grupo con la tribu de Rubén, es que no era rubenita. Desde su salida de Egipto, lo hemos visto más bien asociado a un grupo descendiente de José que hemos llamado efraimita, ya que es a este grupo al que pertenecía Josué, que nos ha transmitido el recuerdo del paso por la península central. De hecho, este grupo se fue a establecer al norte de Rubén en lo que se llamará «la espesura de Efraín» (2 Sm 18, 6), en Transjordania, en donde tuvo lugar la batalla entre las tropas de Absalón y las de Joab, general de David, Este había tenido que huir al otro lado del Jordán cuando la rebelión de su hijo; después de la batalla, volverá a Guilgal atravesando el Jordán, lo mismo que había hecho Josué.

Anteriormente, Israel había obtenido una gran victoria sobre Sijón y los amoritas, pero esta victoria no se le atribuye a Moisés. Sólo entonces es cuando el grupo entra en contacto con Moab. Llegaba a aquel país en una época de cambios. En el pequeño cantar conservado sobre el pozo de Beer (Nm 21, 16-18) no se habla ya de ancianos, sino de príncipes y de cetro. Es una época de transición tanto en las poblaciones como en las instituciones. Los amoritas eran un pueblo más antiguo que los moabitas. Estos no aparecen hasta Ramsés II, mientras que los amoritas llevan en la región desde comienzos del segundo milenio. Moab acaba de establecer la realeza, lo mismo que Edom (Nm 21, 26), quizás con ocasión de una gran derrota que le habían infligido los amoritas, celebrada en un poema que los israelitas harán suyo (v. 27 s.). Pero era una derrota provisional, ya que siguió adelante la expansión de Moab no sólo en detrimento de los

amoritas y de Rubén, sino a la otra parte del Jordán. Eglón, rey de Moab, ocupó durante algún tiempo el territorio de Benjamín, en Cisjordania (Jue 3, 12).

En la época de Moisés, el territorio de Moab limita al norte con el Arnón, donde está Aroer y una ciudad en el fondo del wadi cuyo nombre calla obstinadamente la Biblia (Dt 2, 36; Jos 13, 9.16), y que podría ser la ciudad de Yahvé [4]. Los textos egipcios conocen efectivamente un Yahvé de los shosu, a veces tribu, a veces sedentario, en todo caso con el calificativo de los países extranjeros. Se comprendería todavía mejor la cita de Nm 21, 14 sacada del libro de las guerras de Yahvé, que evoca la frontera de Moab, si la ciudad fronteriza llevara este nombre que sería el del Dios nacional de Israel. No les gustaría a los autores bíblicos ver designada con este nombre una ciudad moabita, pero las buenas relaciones entre la familia de David y Moab pueden también explicar la simpatía por este nombre divino en la corte del fundador de la dinastía de Judá.

Las relaciones entre los moabitas y Moisés fueron equívocas, sin llegar a ser belicosas. Los moabitas se preocupan por la presencia de Moisés y vemos cómo se reúnen los ancianos de Madián y los ancianos de Moab para prevenir el peligro. El

[4] Un documento de Ramsés II y otro de Amenofis III (por el 1400) hablan de *Yhwh de los shosu*, mientras que otro de Amenofis III habla de *Yahvé en el país de los shosu:* cf. R. Giveon, *Les bédouins shosou des documents égyptiens*. Leyde 1971, 27s y 76.

rey de Moab mandó venir al adivino Balaán. Este vino de Siria, del país de Ammaw y de la ciudad de Petor, junto al Eufrates. Se trata claramente de un amorita, que desilusiona las esperanzas del rey de Moab. En ningún episodio del asunto de Balaán se habla de Moisés; esta tradición parece pertenecer al mismo fondo amorita antiguo que el canto de victoria de Sijón, recogido por los israelitas contra Moab y contra Madián. Este último se convertirá en un adversario formidable (cf. Nm 25, 16s.; 31, 8), sobre todo en tiempo de los Jueces.

Una vez nos encontramos con un conflicto cultual ligado al recuerdo de Moisés: la cuestión de Baal Fegor. Este Baal no es el gran dios de la tempestad fecundante cuyos rasgos y funciones había podido asumir en el Sinaí, Yahvé, el Dios de Israel. Era uno de esos baales locales, señor del lugar en donde tenía su casa (Bet-Fegor: Dt 3, 29), es decir, su templo. Es también uno de los lugares atribuidos a Rubén (Jos 13, 20), aunque otro texto lo atribuye a los amoritas (Dt 4, 46) y otro incluso a Moab (Dt 34, 6), lo cual demuestra claramente la fluctuación de las fronteras.

Este dios del lugar tenía la función de asegurar la fecundidad del suelo. Es verdad que estaba relacionado con las aguas, pero no tanto las de la lluvia, sino las de las fuentes, fuerza oculta en el seno de la tierra como la semilla en la matriz. Desde la época neolítica y la invención de la agricultura, los cultos celebraban al Baal del lugar, dios muchas veces innominado, representado por el toro, que simbolizaba a la vez la riqueza del ganado mayor ligado a los pastos abundantes y al cultivo

de los campos y la fuerza reproductora del macho. Estos cultos exuberantes daban origen no sólo a banquetes sagrados (Nm 25, 2), sino también a danzas y a la práctica de la prostitución sagrada, ya que se concebía a la divinidad más como procreadora que como creadora. El profeta Oseas luchará contra esta transformación del culto en orgía y recordará que el Dios de Israel no quiere ser un vulgar Baal (2, 18). Evocará entonces el episodio de Fegor. Efraín había sido conducido por un profeta (12, 14), Moisés, por medio del cual «el Señor sacó a Israel de Egipto» y «lo guardó»; pero había sido infiel: «Como uvas en el desierto encontré a Israel, como breva en la higuera descubrí a vuestros padres. Pero ellos fueron a Baal Fegor, se consagraron a la ignominia y se hicieron abominables como su idolatrado» (9, 10).

El libro de los Números (25, 1-18) narra crudamente cómo los israelitas (y sabemos por Oseas que se trataba sobre todo de efraimitas) se postraron ante el Baal, es decir, ante su estatua. Se «emparejaron» con él –es un término amorita que hace pensar en un «yugo»– y se entregaron a la prostitución sagrada, especialmente un simeonita llamado Zimrí con una madianita. La tradición nos ha conservado dos episodios de la reacción israelita. Por una parte, cierto Fineés, relacionado con Aarón por medio de Eleazar, traspasó con un solo golpe de lanza al hombre y a la mujer que habían dormido juntos en la alcoba llamada *qubba*, que servía para esta prostitución sagrada. Este Fineés lleva un nombre egipcio, como Moisés: «el del sur»; este nombre, que no tiene nada de extraordinario, lo llevaron también un general egipcio del

siglo XI a. C. y un jefe de caravanas del templo de Serabit. Nuestro Fineés será el antepasado de una familia sacerdotal que se asentará al otro lado del Jordán en Betel (Jue 20, 28) y su nombre ocupará un lugar detrás de Eleazar en las genealogías aarónidas. Conviene señalar que en el santuario de Silo, en Efraín, el hijo del sacerdote Helí, pariente cercano del Abiatar de David, llevaba este mismo nombre en tiempos de Samuel.

La otra reacción se debe al mismo Moisés y es muy interesante. Por orden de Dios, habría hecho empalar «delante del sol» (quizás «a la luz del sol») a los responsables del pueblo (Nm 25, 4). (David, ante la petición de los gabaonitas, condenará a este mismo suplicio a los descendientes de Saúl, culpables de haber violado un tratado: cf. 2 Sm 21, 6). Según Nm 25, 16-18, estos responsables habrían sido seducidos y habrían pactado con los madianitas, que utilizaban los encantos de las jóvenes moabitas para embaucar a Israel. Los jefes (*r's*) (Nm 25, 15) no son en este caso príncipes ni reyes, sino jefes de tribus nómadas, según la terminología amorita (cartas de Mari). ¿Se trata de algunos rubenitas, del tipo Datán y Abirán, contra los que reacciona Moisés y su grupo efraimita? Es difícil decirlo. Lo que está claro, según la tradición, es que Moisés se opone en este caso a un culto de tipo cananeo lo mismo que había reaccionado contra el culto aarónida en Edom. En Cades y en el Sinaí había asimilado a otros grupos, sin combatir; aquí, por orden suya (Nm 31, 1-10) habría habido una derrota y una ejecución de unos jefes madianitas.

Después de la batalla con los madianitas, que consuma la ruptura (Nm 25, 17; cf. 31, 8, en donde

Jur no es ya aliado, sino adversario), encontramos el recuerdo de Moisés ligado a los Arbot Moab (estepa de Moab), en las laderas del Fasga, muy cerca de Fagor (Nm 36, 13; Dt 34, 1.8), en relación con la ciudad y el monte de Nebo (Dt 34, 1; 32, 49). Estos Arbot, que se traduce ordinariamente por «estepa», son las depresiones secas hundidas entre los contrafuertes de la planicie moabita y el Jordán. Nebo no era una ciudad santa. La insistencia de los textos bíblicos en definir los Arbot Moab como cercanos al Jordán, frente a Jericó, demuestra que ya los israelitas se orientan hacia la otra orilla del río. Hemos señalado en otro sitio [5] que las doce piedras del rito de alianza practicado por Moisés en Ex 24, 4 según la tradición elohista parecen ser las del santuario de Guilgal en Jos 4, 20; se encuentran allí las «esculturas» (*pesîlim*) de Guilgal ante las cuales pasó Ehud en tiempos de la ocupación moabita (Jue 3, 19.26). Pero por diversas razones este recuerdo se fue relegando poco a poco al olvido. La tradición guerrera reservaba el paso del Jordán a Josué, el santuario de Guilgal fue un rival de Jerusalén, y Guilgal es probablemente el gran santuario, con altar, de Jos 22, cuya localización confusa de los v. 10-11 parece haber sido manipulada para sugerir que el altar estaba al lado oriental del Jordán.

Resulta espinoso determinar cuál fue la última actividad de Moisés a orillas del Jordán antes de subir al Nebo para morir allí y ser enterrado «en el

[5] Véase también N. H. Snaith, que ha llegado a conclusiones parecidas: Vetus Testamentum (1978) 330-335. Cf. *infra*, p. 174.

valle de Moab, frente a Bet Fegor» (Dt 34, 6). La tradición elohista (Ex 20, 24-24, 8, sobre todo 4-8) y la deuteronomista (en particular Dt 28, 69) piensan en una alianza establecida por Dios con su pueblo en el país de Moab [6]. Se trata de una actualización de las diez palabras del Horeb dentro de las nuevas condiciones de vida de un pueblo que se hace sedentario. Volvemos a encontrarnos aquí con el elohista y con las tradiciones efraimitas. Para él, la alianza no es tanto una alianza de Dios con Moisés unido a su pueblo, sino más bien una alianza de Dios con el pueblo mismo, que se compromete después de haber escuchado las estipulaciones de su soberano. El esquema de los tratados de alianza se observa aquí mejor que en la alianza del Sinaí del yahvista, ya que no solamente tenemos el compromiso del pueblo, sino como conclusión unas estipulaciones, unas bendiciones (Ex 23, 25-26) y unas maldiciones no muy desarrolladas (23, 33). Es muy probable que hubiera un ritual de alianza *ante* Yahvé en Guilgal en tiempos de Moisés. No lo es tanto que fuera ya un ritual de alianza *con* Yahvé, ya que en tiempos de la ocupación moabita (Jue 3, 19-26), por el siglo XII, las piedras de Guilgal son todavía estatuas-ídolos, *pesîlim*, y no las doce piedras que representaban a las doce tribus de Israel. No resulta fácil admitir que existiera en Guilgal una conmemoración de la alianza de las doce tribus ante Yahvé, lo mismo que había en Siquén un rito de alianza en el templo de «El de la alianza» (Jue 9,

[6] N. Lohfink, *Der Bundesschluss im Land Moab:* Biblische Zeitschrift (1962) 32-35. El *yôbel* de Ex 19, 13b y de Jos 6, 5 revela también ciertas tradiciones de Guilgal.

46), llamado también Baal Berit. El altar se llamaba «El, Dios de Israel» (Gn 33, 20).

¿Cómo podían estas tribus ir a reunirse a este lugar para celebrar su unión en un mismo culto? Tenían allí algunos recuerdos en común en algún momento de su historia. Las doce tribus forman cuatro grandes grupos con vínculos anteriores a Moisés. Rubén, el mayor de las tribus de Lía, vive muy cerca de allí, y hemos visto cómo pasaba el Jordán para ir a violentar a Bilha. Con Bilha tenemos a su hijo Dan, antes de que emprendiera su larga emigración hacia el país de Sansón, y luego hacia Lais, al pie del Hermón: se unirá allí a Neftalí para formar el grupo correspondiente a esta esclava de Raquel. Dispersados después del ataque a Siquén para llegar hasta el sur, hemos encontrado sin embargo a Simeón (Zimrí) y a Leví (Fineés) en Fegor. Gad tendrá como Rubén su territorio en Transjordania; sus posesiones están mezcladas con las de Rubén y ocupará incluso algunas de sus ciudades; está relacionado con la esclava de Lía, Zilpa, y por medio de ella con Aser, que podría muy bien haber transhumado cerca de Egipto, como hemos visto [7], antes de ir a asentarse cerca del Carmelo. Al norte de Yaboc, lindando con Gad, se estableció Manasés o por lo menos su primogénito Maquir. Ya Nm 21, 33-35 establece una relación entre su asentamiento en Edrey a instancias del rey Og y un oráculo de Dios transmitido por Moisés. Efraín y Manasés se consideraron siempre

[7] Véase p. 139.

unidos en José [8] y no hay nada que se oponga a que estos vínculos sean anteriores a la conquista y al asentamiento de Manasés occidental alrededor de Siquén. Pero hay todavía muchas cosas que no sabemos de la vida de las tribus. Lo que debió contribuir a hacer de Moisés la figura del fundador del pueblo es sobre todo la alianza realizada por él entre las tribus de Raquel y las tribus de Lía, entre Efraín y Rubén; el lugar más propicio para esta alianza era el lugar santo de Guilgal. Después de la rebelión de Absalón, volverá a intentarse, en Guilgal, aunque de forma muy precaria, una alianza entre Lía y Raquel, que en este caso eran Judá por una parte y Efraín y su pariente Benjamín por otra. Sabemos, por otro lado, que la lista de las tribus varía a veces en la Biblia.

Si Moisés presidió este culto de alianza entre Rubén y Efraín, se comprende mejor la tradición que lo convierte en el legislador de Israel, ya que los tratados de alianza suponían unas estipulaciones. ¿Serían las que estaban contenidas en el «libro de la alianza» (Ex 24, 7) escrito por Moisés (v. 4) no en tablas de piedra sino en un rollo? Este libro que en nuestros días se llama código (Ex 20, 24-23, 19) es ciertamente un texto anterior a la monarquía: en él no están bien definidas las instituciones y la autoridad. Como otros textos antiguos, el decálogo de la montaña, las maldiciones de Siquén (Dt 27) y las bendiciones llamadas de Moisés (Dt 33), este

[8] Según Gn 50, 23, los hijos de Maquir, primogénito de Manasés, sólo fueron adoptados (nacieron en las rodillas) por José.

código fue recogido por el elohista, que quería presentar al pueblo de Dios las palabras de Dios anteriores a la institución de la monarquía. Este código recoge algunas costumbres antiguas, tribales o amoritas, descritas en el estilo de los códigos de la época: código de Hammurapi (siglo XVIII), leyes hititas del Asia Menor (siglos XIV-XIII), leyes asirias (siglos XIII-XII). Pero aquí están encuadradas dentro de unas «palabras» redactadas según el estilo de los diez mandamientos: no harás esto, no harás aquello... Es también éste el estilo de las estipulaciones de los tratados de alianza. Pero se añaden además algunos artículos redactados según el estilo de los consejos de los antiguos sabios egipcios: «Si haces esto o aquello»... Es curioso encontrarnos aquí con prescripciones análogas a las del decreto de reforma de Horemheb, contemporáneo del joven Moisés, por ejemplo las que prohiben dar gratificaciones a los funcionarios o a los jueces (Ex 23, 8). La sociedad a la que se dirige este código no se parece mucho al estado egipcio; es una sociedad en vías de sedentarización, cuya principal riqueza sigue siendo el ganado: hay una media docena de artículos que protegen la agricultura. Todo esto venía muy bien para los rubenitas de las llanuras de Moab, deseosos de adquirir un «lugar propio para sus rebaños» (Ex 32, 1) y para los efraimitas establecidos en las estepas de Moab cerca de la espesura llamada de Efraín. Más tarde, el Deuteronomio recogerá este texto antiguo, que podríamos situar muy bien en Guilgal, para adaptarlo a las nuevas condiciones económicas e históricas, sin perder por ello la tradición de un Moisés que aplicaba los principios de la religión del Horeb

a unas nuevas circunstancias y a un nuevo orden social.

¿Hay que atribuir también a Moisés la distribución de las ciudades entre las tribus que se asentarían al otro lado del Jordán, Rubén, Gad y el Maquir (Manasés oriental)? Tal es la perspectiva del yahvista (Nm 32, 39-42), del elohista (Nm 32, 28-38) y del Deuteronomio (3; cf. Nm 32, 3 s.). Es curioso que el elohista formule el compromiso de Rubén y de Gad (Nm 32, 31) en términos casi idénticos a los del compromiso del pueblo en la alianza (Ex 24, 3). Es posible que se apelara al arbitraje de Moisés para arreglar algunos puntos discutidos entre Gad y Rubén, cuyas zonas de ocupación estaban curiosamente entremezcladas, ya que Gad poseía algunos puntos de agua y algunas aldeas al norte (Nimrín, Yogbehah) o al sur (Atarot, Dibón) de Rubén (Nebo, Meón, Elalé); esto pudo haber dado ocasión a unas cláusulas de alianza más generales.

Los textos bíblicos insisten mucho más en la transmisión de los poderes de Moisés a Josué. Los relatos son de diversa estructura (Nm 27; Dt 31), pero la continuidad queda bien atestiguada tanto por el elohista como por el yahvista. El elohista hace de Josué el ayudante de Moisés en el santuario (Ex 33, 11), en el asunto de los profetas (Nm 11, 28 s.), e incluso en la colina en donde se conservó el recuerdo de la batalla contra Amalec (Ex 17, 14). El yahvista respeta mejor el aspecto guerrero del conquistador efraimita (Ex 17, 8-10; 32, 17). Además, los mandamientos de Siquén en los que fue Josué el que concluyó la alianza son considerados

como dados por Moisés (Dt 27), mientras que los textos reconocen a Josué una actividad de legislador análoga a la de Moisés (Jos 24, 25). Pero se nos escapan los detalles de esta transmisión. Moisés sube al monte Nebo, contempla el país en donde su sucesor va a establecer a las tribus. Muere. Y la invasión moabita hará que se olvide su sepulcro, en algún lugar de aquel Fegor que tan poco simpático le había resultado. He aquí los versículos del Deuteronomio que nos permiten concluir con la sobriedad más oportuna:

> «Moisés subió de la estepa de Moab (Arbôt Moab) al monte Nebo, a la cima del Fasga, que mira a Jericó, y el Señor le mostró toda la tierra: Galaad hasta Dan, el territorio de Neftalí, de Efraín y de Manasés, el de Judá hasta el mar Occidental; el Negueb y la comarca del valle de Jericó (la ciudad de las palmeras) hasta Soar, y le dijo:
>
> –Esta es la tierra que prometí a Abrahán, a Isaac y a Jacob, diciéndoles: Se la daré a tu descendencia. Te la he hecho ver con tus propios ojos, pero no entrarás en ella».

Promesas condicionales, ciertamente, y el pueblo lo habría de experimentar en los siglos venideros.

8

Moisés a través de los siglos

El Deuteronomio no es el último libro de la Biblia y conviene añadir otra conclusión. Si Moisés muere en la frontera de la tierra prometida, sin haber acabado su obra, es a él sin embargo a quien el contemporáneo de Salomón que hemos llamado el yahvista le concede un sitio central en la constitución del pueblo de Yahvé. Este autor, aunque preocupado sobre todo de la legitimidad dinástica, de la transmisión de la herencia y de la primogenitura discutida, reconoce en Moisés al primer salvador en Madián (Ex 2, 19) y al fundador del verdadero culto que el rey tendrá que respetar (Ex 34, 15). En un mundo en que los reyes llevaban consigo la aureola de una ideología sacral, en que eran

considerados como los elegidos de la divinidad nacional y los intercesores designados entre Dios y el pueblo, para nuestro yahvista es Moisés a quien Dios conoce por su nombre (Ex 33, 12) y el que goza del favor del Dios nacional. Para este autor y sus lectores, la monarquía de Judá se ve sometida al control religioso de ese fugitivo de Egipto, que da vueltas alrededor del reino de Israel y de Judá sin lograr entrar en él. Es que a través de los conflictos cultuales y de los conflictos tribales, Moisés puede ser reconocido por todos como el que podría lograr la unidad de todos uniéndolos en la fidelidad a Dios y en la más elevada cultura de su tiempo. Aquella ley de Moisés, que somete al pueblo y a su dinastía al Dios de Abrahán, «padre de una multitud de pueblos», refleja aquella sabiduría egipcia, humanista y humanitaria, que exigía a los hombres la sumisión al dios de la conciencia al mismo tiempo que la justicia con sus inferiores, sus iguales y hasta con sus superiores. Gracias a Moisés, cuando la sabiduría helénica y el imperialismo romano sumerjan al Oriente, la antigua sabiduría oriental pasará a través de la crisis y será recogida por el Occidente antes de alcanzar nuevas regiones.

La figura de Moisés no dejará de ir creciendo a través de los siglos. El Moisés de los profetas es el único mediador de la alianza, que dio su ley a Israel. El Moisés del Deuteronomio no solamente vio a Dios cara a cara, sino que dio a Israel sus instituciones que desde Moab aplican los mandamientos de la alianza recibidos en la montaña sagrada. En la época del segundo templo, Moisés es el instaurador del culto del tabernáculo, cuyo modelo se le dio en el Sinaí.

Cuando llegamos al período que vio la caída del segundo templo, ya Filón de Alejandría había sabido presentar a los griegos un Moisés que pudiera interesarles. Moisés es «el profeta, el hierofante, el filósofo, el legislador» (B. Botte). Filón escribe una vida de Moisés, como Plutarco escribirá la vida de los hombres ilustres [1].

> Moisés es según unos el legislador de los israelitas, según otros el intérprete de las leyes divinas. Yo he emprendido la tarea de escribir la vida de este hombre tan grande y tan perfecto para darlo a conocer a cuantos merecen no ignorarlo. Porque la gloria de las leyes que dejó, al extenderse por todo el mundo, ha llegado hasta los confines del orbe; pero hay muy pocos que sepan quién era él realmente [2].

Filón acudirá a la Biblia y a las tradiciones de los antiguos para escribir esta biografía. Moisés es un héroe que conduce a la victoria con sus discursos inflamados, pero tiene también un alma que Filón se complace en analizar:

> En efecto, él creía que la elocuencia humana, comparada con la de Dios, no era más que incapacidad de palabra y, como al mismo tiempo era de naturaleza prudente, retrocedía ante aquella aplastante tarea, juzgando que lo que era tan grande no estaba hecho a su medida e invi-

[1] *La vie de Moïse par Philon*, en *Moïse, homme de l'alliance* (Cahiers sioniens VIII), 1954, 56 (174).
[2] I, 1-2.

taba a Dios a que escogiera a otro que pudiera realizar fácilmente cada una de sus misiones [3].

Al llegar al final del libro primero, el más largo de esta vida que termina en Moab, Filón concluye:

> De este modo se ha mostrado todo lo que Moisés hizo como rey. Hay que mostrar ahora y decir todo lo que hizo de hermoso en su papel de sumo sacerdote y de legislador; en efecto, son éstos otros tantos poderes que tuvo en perfecta armonía con su autoridad real [4].

Moisés es un legislador original y con él se trata de algo mucho más importante que de asentar las bases de una legislación describiendo la fundación de una simple ciudad. Comienza por

> la Génesis de la gran Ciudad, con la idea de que las leyes eran la imagen más parecida de la constitución del universo. Si se quisiera examinar en detalle todo el sentido de los sucesivos mandamientos, se descubriría que tienden a copiar la armonía universal y que están de acuerdo con el sistema de la naturaleza eterna [5].

Moisés es también sumo sacerdote. En el Sinaí es donde fue iniciado en los misterios. Como profeta pronunció oráculos «arrebatado por Dios fuera de sí mismo» [6], pronunciando palabras que «superan toda esperanza», dando confianza al pueblo cuando el paso del mar Rojo, dando el maná a los

[3] I, 83, trad. R. Arnáldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel (Sources chrétiennes 22). Paris 1967, 65.
[4] I, 334.
[5] II, 51-52.
[6] II, 250.

hambrientos y finalmente prediciendo su propia muerte [7].

Poco después de Filón, un apócrifo, llamado el IV libro de Esdras, insiste en el carácter secreto de ciertas revelaciones hechas a Moisés. Dice Dios: «Le conté muchas maravillas, le mostré los secretos de los tiempos y el final de los tiempos y le di esta orden: Da a conocer estas palabras, pero ten ocultas estas otras» [8]. Otro libro apócrifo, llamado «Asunción de Moisés», que data también del siglo I de nuestra era y que se encontró junto con un «Testamento de Moisés», lo exalta hasta el punto de darle el lugar del Mesías. Fue predestinado para que fuera el mediador de la alianza antes de la creación del mundo. Mediador, es también intercesor, incluso después de su muerte. El mundo no fue digno de conservar su cuerpo. Su tumba es el universo entero, desde oriente hasta poniente [9]. El Nuevo Testamento se hace eco de ello en la carta de Judas (v. 9), cuando se habla de los ángeles disputándose el cuerpo de Moisés. En la obra del Pseudo-Filón, Moisés tiene los rasgos del Siervo de Dios (Is 40-55): ilumina al mundo y lo juzga:

> Los ángeles lloraron su muerte. Lo precedían todos juntos, relámpagos, esplendores y flechas. Aquel día no se cantó el himno de los ejércitos celestiales, por causa de la muerte de Moisés. No hubo un día semejante desde que Dios creó al hombre, ni lo habrá jamás... Porque

[7] II, 291-292.
[8] Séptima visión, XIV, 3-16.
[9] 12, 8.

> Dios lo amó mucho y lo sepultó con sus propias manos en un lugar elevado de la tierra a la luz del mundo entero [10].

En este terreno tan favorable florecería la tradición rabínica, la Haggada. Moisés se ve coronado de un halo prodigioso. Es anunciado en sueños, predicho por los magos. Su madre lo da a luz sin dolores, «prueba de que las mujeres justas no se veían afectadas por el decreto pronunciado contra Eva» (R. Judá). Nació ya circuncidado, por lo que no fue necesario circuncidarlo luego. La montaña del Horeb se conmovió al acercarse él. En las *Legends of the Jews*, recogidas por L. Ginzberg, puede leerse la evocación de la llama de la zarza ardiendo. También se describen allí las transformaciones que sufrió el cuerpo de Moisés cuando el ángel Metatrón lo condujo ante el trono celestial. La imaginación se desborda, pero orientada siempre a definir la condición del hombre ante Dios.

Moisés es el hombre de Dios, pero también el «servidor de Dios en beneficio de Israel». ¿Por qué murió en el desierto? - «Para que por su muerte viva la generación del desierto». Moisés intercede en favor de Israel, sufre y muere con Israel. Es el pastor fiel.

> Moisés fue puesto a prueba por Dios por medio de las ovejas. Nuestros rabinos enseñan que cuando Moisés, nuestro señor –que la paz sea con él–, guardaba el rebaño de Jetró en el

[10] *Les Antiquités bibliques*, XIX, 16, trad. J. Cazeaux (Sources chrétiennes 229). Paris 1976, 165. Introducción de C. Perrot y M. Boghaert.

desierto, se escapó un corderillo. Corrió tras él hasta que el cordero llegó a un lugar bajo la sombra. Cuando hubo llegado a aquel lugar umbroso, apareció una capa de agua y el cordero se detuvo a beber. Cuando Moisés se le acercó, le dijo: «No sabía que te hubieras escapado porque tenías sed; debes estar cansado». Entonces puso al cordero sobre sus hombros y se fue. Luego el Santo bendito le dijo: «Porque has tenido compasión conduciendo el rebaño de un hombre, podrás apacentar a mi rebaño Israel» [11].

Por él se hizo el don de la ley, la Torah, después de algún tiempo de espera, antes de los desposorios de Dios con el pueblo de Israel. No es el Mesías, pero es el tipo del Mesías. Hubo cuatro noches

inscritas en el libro de las Memorias, ante el Señor del mundo. La primera fue aquella en que Dios se reveló creando el mundo. La segunda fue aquella en que se reveló a Abrahán. La tercera fue aquella en que se manifestó en Egipto. Moisés estará también presente en la cuarta, cuando la liberación definitiva [12]: «Moisés saldrá de en medio del desierto, el rey Mesías del centro de Roma: uno caminará montado en una nube y el otro montado en otra nube, y la Palabra del Señor saldrá entre los dos. Es la noche de pascua» [13].

Hay que creer a Moisés como a Dios mismo, resume la Mekilta. No habla de sí mismo (19, 9).

[11] Ex. Rabba, 2, 2. trad. R. Bloch, en *Moïse, homme de l'alliance*, o. c., 139.
[12] Tárgum de Jerusalen sobre Ex 12, 42.
[13] R. Le Déaut, *La nuit pascale*. Rome 1963, 122-124.

También le concede una gran importancia la liturgia sinagogal: oraciones de la mañana, o plegarias diarias de penitencia. Es celebrado especialmente en los himnos o *piyyutim* de los días de fiesta y en otras oraciones, como en esta bendición del sábado de la octava de pascua:

> Moisés se alegró cuando se le dio su parte (la Torah), porque tú lo llamaste el Siervo fiel. Tú pusiste en su cabeza una diadema de gloria cuando se presentó ante ti en el monte Sinaí. En su mano él hizo descender las dos tablas de piedra en las que se encuentra inscrita la observancia del sábado.

MOISES EN LA TRADICION MUSULMANA

En muchos puntos, el Moisés del Corán corresponde a este Moisés de la tradición judía. Como la Biblia, el Corán cuenta cómo Moisés fue recogido en el río y cómo tuvo que huir después de matar a un egipcio. Se leen allí los episodios de la zarza ardiendo, los signos, las plagas, el paso del mar Rojo... Se alude a las murmuraciones contra él en el desierto. Pero de vez en cuando se añade algún rasgo especial. En la Sura XVIII (59-82), que se recita el viernes y que recuerda el milagro de los siete domingos de Efeso, signo de la resurrección, se habla de un viaje de Moisés «a la confluencia de los dos océanos», en donde se puso a prueba la paciencia del héroe. Ante el faraón, Moisés es tratado de impostor y de mago. Después de haberse visto tratado de impostor por el pueblo, se vuelve hacia Dios; éste le venga condenando al pueblo a los cuarenta años por el desierto.

En el Corán se habla de Moisés mucho más que de Abrahán y de Jesús. Se le inserta en la línea de los profetas; como los demás, él insiste en el monoteísmo: «No tenéis más divinidad que a Allah. ¡Ninguna divinidad más que él! El lo abarca todo en su ciencia». Moisés tiene la misión de decir quién es Dios, y en el curso de sus diálogos se encuentran sentencias como ésta: «El Señor de los mundos es el Señor de los cielos y de la tierra y de todo lo que hay entre ellos. ¿No estáis convencidos de ello?» (XXVI, 24). Pero entre todos los profetas él tiene una misión especial: transmitir la *Tawrat (torah),* que comprende no solamente la Ley, sino todo el Antiguo Testamento; lo mismo que el Corán, y como el Evangelio, es un *furqân,* un mensaje de salvación, una orden (*amr*) de Dios, una palabra *(kalimat)* que es verdad y guía, un recuerdo saludable *(dhikr),* una luz y una misericordia (XI, 20).

Personalmente es un enviado *(rasûl)* como Mahoma. Es calificado de fiel, noble, sincero y devoto. Pero hay más, ya que –como subraya Y. Moubarac [14]– es el confidente familiar de Dios; por este título ocupa un lugar muy cerca de Dios. «En cuanto a Moisés, Dios le ha hablado con sus propios términos» (IV, 161-162), aunque delante de Dios Moisés cayó fulminado, aterrado de espanto ante la gloria divina (VII, 139). Oyó que Dios le decía: «Moisés, te he escogido entre los hombres (o para la humanidad) con mi mensaje y mi palabra *(kalam)*». Moisés es en el Corán una figura de la

[14] Y. Moubarac, *Moïse dans le Coran,* en *Moïse homme de l'alliance, o. c.,* 373-392.

unión con Dios (Moubarac). Por eso la mística sufita le concederá un lugar aparte cuando describa la marcha hacia Dios y el combate espiritual contra Iblis, el Satanás musulmán (L. Gardet) [15].

La tradición cristiana

La polémica entre cristianos y judíos a propósito del valor de la ley no tiene que hacernos olvidar el lugar eminente que la tradición cristiana le reconoce a Moisés. En más de una ocasión, en los sinópticos, Cristo habla con elogio de Moisés: «Tienen a Moisés y a los profetas; que los escuchen» (Lc 16, 29). Cuando el joven rico le pregunta a Jesús cómo conseguir la vida eterna, Cristo le remite en primer lugar a los mandamientos, aunque no pronuncia el nombre de Moisés (Mc 10, 17-22). Proclama abiertamente: «En la cátedra de Moisés han tomado asiento los letrados y los fariseos. Por tanto, todo lo que os digan, hacedlo y cumplidlo...» (Mt 23, 2-3). Es verdad que algunas veces interpretan mal las palabras de Moisés: «Moisés dijo: 'Sustenta a tu padre y a tu madre' y 'quien deje en la miseria a su padre o a su madre tiene pena de muerte'. En cambio, vosotros decís..., invalidando el mandamiento de Dios con esa tradición que habéis transmitido» (Mc 7, 10-13). La autoridad de Moisés sigue intacta, aunque el don de Cristo es superior al de Moisés: «No fue Moisés quien os

[15] *Ibid.*, 393-402.

dejó el pan del cielo; es mi Padre quien os da el verdadero pan del cielo, porque el pan de Dios es el que baja del cielo y va dando vida al mundo» (Jn 6, 32-33). En la transfiguración aparece Moisés como testigo. Según Lucas (24, 27) y Juan (5, 39.47), Moisés escribió a propósito de Cristo y de él es de quien hablan las Escrituras debidamente interpretadas.

Ya en el Nuevo Testamento se esboza una tipología de Moisés como figura del Mesías. Así, la carta a los Hebreos nos dice:

> Por la fe, Moisés, ya crecido, rehusó ser adoptado por la hija del Faraón, prefiriendo ser maltratado con el pueblo de Dios al goce efímero del pecado. Estimaba mayor riqueza el oprobio del ungido que los tesores de Egipto (Heb 11, 24-26).

Lo mismo que los cristianos han sido bautizados en *(eis)* Cristo, en su muerte y resurrección, también los judíos del Exodo han sido bautizados en *(eis)* Moisés (1 Cor 10, 1-11), dice san Pablo. Moisés fue el mediador de la ley (Gál 3, 19), mediador de la primera alianza, figura de la alianza definitiva de Dios con la humanidad. La Torah traída por Moisés es definitiva; no hay una nueva Torah, pero Cristo es el profeta semejante a Moisés, anunciado por el Deuteronomio (18, 15), y su autoridad es superior a la de la ley, pedagogo que conduce hacia Cristo (Gál 3, 24).

En cualquiera de las tradiciones cristianas que tomemos, la siria, la griega, o la latina, siempre encontraremos exaltada en ellas la figura de Moi-

sés [16]. Entre los sirios, Afraates recoge los temas de la carta a los Hebreos y celebra la fe de Moisés durante los milagros del Exodo. El es «el prototipo de toda verdad» [17]; él es el que realiza el «ayuno puro», la «pureza del corazón», la «fuerza de la oración» y la «castidad consagrada» después de la teofanía del Sinaí. Moisés sufrió la persecución. Y Afraates culmina un largo paralelismo entre Moisés y Jesús con estas palabras: «Moisés subió a la montaña y murió allí, Jesús subió al cielo y allí tiene su trono a la derecha de Dios». Otro padre sirio, san Efrén, hace una traducción del Exodo en la que desarrolla un poco el texto bíblico: «La luz la vio por primera vez en el Río, él que había sido echado al río para ser privado de la luz». ¿Qué es lo que vio en el Sinaí? «Sea lo que fuere lo que vio, él supo que no veía. A aquel sabio no se le escapó el hecho de que su Señor se había revestido sólo de imágenes prestadas» [18].

De la tradición griega recogeremos tan sólo el resumen que ha hecho J. Daniélou de la obra de

[16] K. y U. Schubert, *Die Erettung des Mose aus den Wassern des Nil in der Kunst des spätantiken Judentums und das Weiterwirken dieses Motivs in der frühchristlichen und jüdisch-mittelalterlichen Kunst*, en *Studien zum Pentateuch*. W. Kornfeld zum 60. Geburstag, Wien 1977, 59-68.

[17] R. M. Tonneau, *Moïse dans la tradition syrienne* (Cahiers sioniens), *o. c.*, 246-251.

[18] *Ibid.*, 263. P. Feghali cita otros textos muy hermosos: «Vieron a Moisés y Elías. El humilde sale de la profundidad, el celoso sale de la altura y el Hijo en medio» (a propósito de la transfiguración). «La victoria que consiguió Josué el virgen, se la dio Moisés el santo. Cuando éste alzaba las manos, aquél tenía la victoria...». Himno a Cristo: «Salud, señor de los pastores, el bastón de Moisés alaba tu bastón, oh pastor de todos...».

Gregorio de Nisa, la *Vida de Moisés* [19], en la que éste se presenta como el ejemplo de la vida perfecta:

> Rechazó libremente la dignidad real como si fuera polvo que se pega a los pies. Estuvo durante cuarenta años alejado de la compañía de los hombres, viviendo consigo mismo a solas y aplicándose continuamente en medio de la tranquilidad a la contemplación de las realidades invisibles. Luego se vio iluminado por la luz inefable (la zarza ardiendo) y despojó los pies de su alma de su revestimiento de pieles muertas. Liberó a Israel de la tiranía por el fuego y por el agua. Después de la salida de Egipto, toda su vida fue como un solo día continuo. En efecto, después de la carrera diurna (del sol), otra luz, emanada de la nube, sucedía al esplendor de sus rayos. Fijando sus ojos en la divina tiniebla, contempló en ella lo invisible. Su fe, tal como nos cuenta la historia, fue muy elevada: llegado a la cima de la montaña, no dejó bajo el sol ningún vestigio ni monumento de su miseria terrenal, ni el tiempo alteró la luz de su hermosura, sino que conservó una inmutable belleza en una naturaleza móvil.

Toda su vida fue un «progreso espiritual», una ascensión constante, «esa sed insaciable que devora cada vez más al alma a medida que se acerca más a Dios» (J. Daniélou). Las manos extendidas de Moisés rezando desde la colina son una figura de los brazos de Cristo abiertos en la cruz. El rostro de Moisés quedó transfigurado, prefigurando la glo-

[19] Gregorio de Nisa, *Contemplation sur la Vie de Moïse*. Introd. y trad. de J. Daniélou (Sources chrétiennes I) Paris 1941.

ria de Cristo tal como se manifestó en la transfiguración.

Se comprende entonces por qué el rito bizantino celebra una fiesta de Moisés con antífonas como la siguiente:

> Tú contemplaste en la tempestad al Incorporal y en las tinieblas al Inmaterial, en la medida en que era posible, ¡Moisés! Una gloria superior te hizo semejante a Dios. Tú serviste de legislador al Israel carnal. El espíritu terreno no es por su naturaleza capaz de penetrar las cosas divinas y por eso se ha concedido la gracia a los que contemplan realidades demasiado elevadas... Subiendo a mi montaña lo mismo que al cielo por orden de Dios, tú contemplaste en espíritu a tus pies la tierra en la que habrán de penetrar los mansos, ¡oh sapientísimo! Tú experimentaste la felicidad de la promesa. Tu tabernáculo fue trasladado de esta tierra y ocultado por la providencia divina.

Los padres latinos se hacen eco de estas ideas. El aspecto de Moisés que más parece impresionar a Ambrosio o a Agustín es su función de jefe y las cualidades morales que esto lleva consigo. Moisés fue un caudillo del pueblo. Tuvo «la tenacidad que consigue la victoria» [20]. Demasiado ardiente en su juventud, no es posible dejar de criticar su conducta cuando mató a un egipcio por vengar a un hermano. «Se trataba de un defecto que era preciso cortar o desarraigar; sin embargo, un corazón tan

[20] A. Luneau, *Moïse et les Pères latines* (Cahiers sioniens), o. c., 283-304 y 311.

grande, como una tierra fértil, era adecuado para producir virtudes» [21]. Con esa fogosidad supo ser también un caudillo humilde. «Favorecido por el trato con Dios, no despreció ni tuvo en menos los consejos de su suegro, un extranjero». Intercedió también por el faraón, pero sobre todo por su propio pueblo cuando éste se le rebeló. «Injuriado, lo exhortaba con mansedumbre, lo consolaba en sus trabajos, lo reconfortaba con sus oráculos... Con mucha razón se veía en él a un superhombre... Porque se había hecho con el pueblo por medio del afecto que inspiraba su mansedumbre más aún que por la admiración que provocaban sus grandes hechos». Y él se apegó a aquel pueblo y rehusó hacerse con otro cuando Dios se lo propuso.

Es caudillo en cuanto que es servidor de Dios. Por eso, «obedeciendo a la palabra verídica de Dios amamos a su siervo Moisés, lo admiramos, lo imitamos en la medida que nos es posible, reconociéndonos muy inferiores a él». Siervo de Dios, es también «un gran teólogo que anunció al Dios único y verdadero y cuyos escritos ocupan el primer lugar entre los libros canónicos» [22]. El domina a su pueblo por su corazón y por su inteligencia, pero sobre todo le hace acatar la palabra de Dios.

Y además de teólogo, es un místico. «Murió según la Escritura, dice san Ambrosio, *por* la palabra de Dios y no *según* esta palabra, para que adviertas no el anuncio de la muerte, sino el don de la gracia que allí se encierra... Su cuerpo recibió,

[21] *Contra Faustum*, 22, 16.
[22] *De civitate Dei*, 8, 37.

no ya una tumba, sino el reposo». Es el amigo de Dios, precursor y figura de Cristo, figura también de su pueblo y de la vida perfecta que el cristiano debe llevar para alcanzar a Dios y la contemplación de Dios.

Citemos para terminar a san Gregorio Magno:

> Con frecuencia, Moisés entra y sale del tabernáculo. Se elevó interiormente hasta la contemplación y fuera se encargó de atender a los débiles. Contempla por dentro los misterios de Dios y soporta por fuera las debilidades de los que son todavía carnales. Vuelve siempre al tabernáculo en las cosas dudosas, consulta al Señor ante el arca de la alianza y ofrece de este modo un ejemplo indudable a los pastores para que, si vacilan sobre la forma con que deben actuar en las cosas externas, vuelvan a entrar en su propio espíritu como en un tabernáculo, consulten al Señor como si estuvieran ante el arca de la alianza y busquen dentro de ellos mismos el libro de la palabra divina [23].

[23] *Regula Pastorum*, II, 5. Véase también R. Martin-Achard, E. Starobinski-Safran, F. Bovon, E. Junod, Y. Christe, F. Wülst, P. de la Caprona, M. Faenler, *La figure de Moïse*. Ecriture et Relectures. Neuchâtel 1978.

EPILOGO

Hemos intentado una verdadera peregrinación en busca de Moisés y hemos invitado a ella a nuestros lectores. Nos hemos aferrado con amor al texto bíblico y a sus asperezas como a otras tantas escarpias para ayudarnos en las ascensiones difíciles. Hemos recogido los testimonios egipcios, mesopotámicos, fenicios y árabes que permiten situar las tradiciones bíblicas en el espacio y en el tiempo. Para terminar, tenemos que plantearnos una cuestión: ¿qué es lo que aporta Moisés a la humanidad? Acabamos de leer lo que los creyentes judíos, musulmanes y cristianos reconocen que le deben. En nuestro siglo de crítica y autocrítica, cuando los descubrimientos históricos y sociológicos ponen al desnudo la conciencia del hombre ante el porvenir del mundo, ¿es posible encontrar en Moisés una experiencia y una enseñanza?

Moisés le recordará en primer lugar que para realizar en este mundo una obra válida es preciso ante todo mirar al Dios de Abrahán y de los padres. Ese Dios no es un ser cósmico, político o psicológico. Es el Dios de cada uno de los hombres [1],

[1] Véase la nota 18 de la p. 39 sobre *el Dios de Abrahán*.

oculto en el fondo de su conciencia, que le provoca a la esperanza y a la confianza en la vida que ha recibido. Aunque aplastado por todas esas potencias con que tiene que enfrentarse, el hombre encuentra en el Dios de Abrahán, que es el suyo, al Dios de las promesas en quien ha depositado su fe. Con Moisés no se construirá una torre de Babel ni una pirámide de Egipto; antes de edificar reinos, imperios e incluso repúblicas, se escucha ante todo una voz en nuestro interior que nos recuerda los derechos del prójimo.

Y Moisés da más todavía. Con él cada uno de los hombres puede descubrir que no es el único que vive y que actúa con esta confianza y esta esperanza. Más allá de la conciencia individual y de los vínculos familiares, puede haber un pueblo de Dios. Como no existe un pueblo sin una estructura legal y sin unas relaciones sociales concretas, el hombre tendrá que enfrentarse con Moisés con el problema de la vida social. Las comunidades que procedan del Dios de Moisés tendrán todas ellas una ley, bien sea judía, coránica o cristiana. Pero lo que el hombre encuentra con Moisés es una Torah y no una de esas leyes que tienen los otros pueblos y bajo las que sufren al mismo tiempo que se aprovechan de ellas. En la Torah de Moisés, el hombre encuentra una ley que garantiza su existencia social sin verse sometido a unos textos que una lógica verbal transforma en injusticia; las leyes están allí insertas en unos relatos y en una historia. En la Torah de Moisés, los códigos están adaptados a las situaciones cambiantes de la vida del pueblo, aunque sólo sea para seguir siendo fiel a las revelación del Horeb, de la montaña de Dios y del Sinaí.

Así es como se explica la composición a primera vista desconcertante de esta Torah. Hemos visto a Moisés transformándola en alianza ya durante su vida en el país de Moab. Aunque reconociendo el carácter eterno de la Torah de Moisés, los rabinos de la escuela de Hillel han comprendido perfectamente su adaptabilidad. Más claramente que ellos, sabemos ahora que bajo el impulso de unos profetas parecidos a Moisés el código de la alianza se convirtió en código deuteronómico, en ley de santidad y en código sacerdotal. Y ésa seguirá siendo la Torah que rija al pueblo en medio de los imperios de la antigüedad y de la edad media. De ahí la teología de la «Torah oral que engloba a la Torah escrita, que la recibe, la transmite y da su interpretación» [2]. De allí salieron los Talmudes y los midrashim con toda su sutileza y su aguda percepción.

El Corán reconoció el carácter profético de la «Tawrat», de Moisés. Pero, en cuanto ley, para él es propia solamente del pueblo judío; la ley coránica la ha perfeccionado por completo y le ha dado un carácter universal, aun cuando esa ley necesite a su vez una jurisprudencia que la adapte y que ha dado origen a diversas escuelas.

Para el cristiano, la Torah de Moisés sigue siendo válida, con tal que se la interprete debidamente. Constituye el *nomos* del pueblo judío, su ley que le da su carácter específico y le garantiza contra una asimilación pura y simple a las socieda-

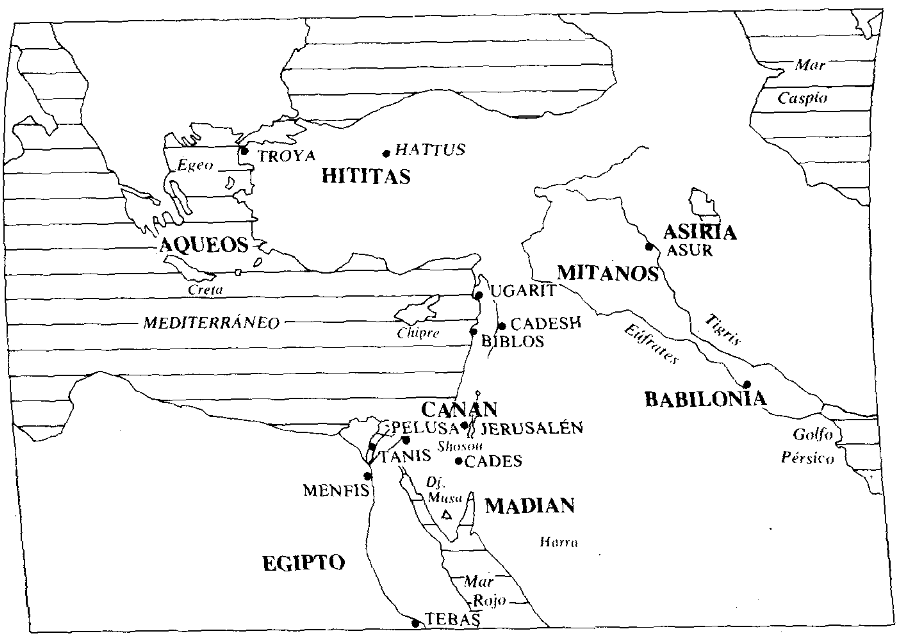
[2] P. Lenhardt, *Voies de la continuité juive:* Recherches de sciences religieuses 66 (1978) 493.

des humanas. Por otra parte, la Torah acaba en la persona de Jesucristo que asume en sí mismo las instituciones fundamentales de esa ley, siendo rey, juez, sacerdote y profeta (Dt 17-18).

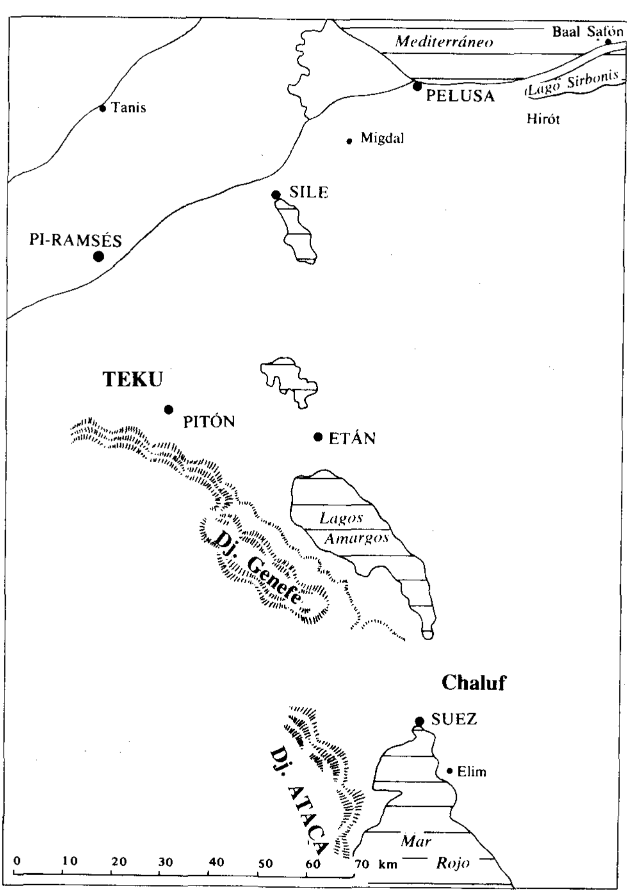
Para interesarse por Moisés en nuestros días es preciso tomar conciencia de que el porvenir se arraiga en el pasado, es preciso querer participar en la edificación de una sociedad verdaderamente humana y es preciso finalmente haberse enamorado del «Ser» oculto en el universo al que da toda su belleza, oculto también en el corazón del hombre cuya libertad suscita. Algunas películas grandilocuentes demuestran que no se ha olvidado a Moisés. Pero el Moisés que hemos vislumbrado a través de estas páginas no domina los pueblos ni las fuerzas de este mundo. Está al servicio de aquel «que es» (Ex 3, 14), del Unico que es realmente el señor de todo. El mismo Moisés es un «humilde» y un «sumiso» (*'anaw:* Nm 12, 3).

Si hay un rasgo en la personalidad de Moisés que parece destacar en toda la complejidad de tradiciones y de redacciones que nos hablan de él es su «fidelidad» (Nm 12, 7). El único éxito que conoció este hombre en su vida fue una huída. Este «avisador» [3] no triunfó nunca. Su fidelidad lo llevó sólo hasta el umbral de la tierra prometida. Transmitió intactas las promesas, y su mediación (cf. Gál 3, 19-20) sigue estando viva para quienes desean pasar este umbral.

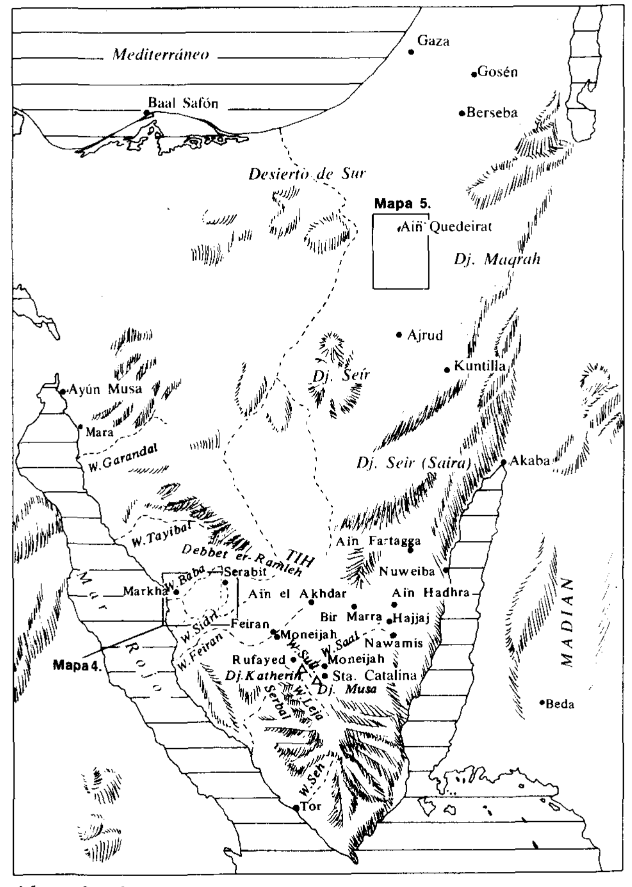
[3] Evocamos aquí el *dhikr* coránico.



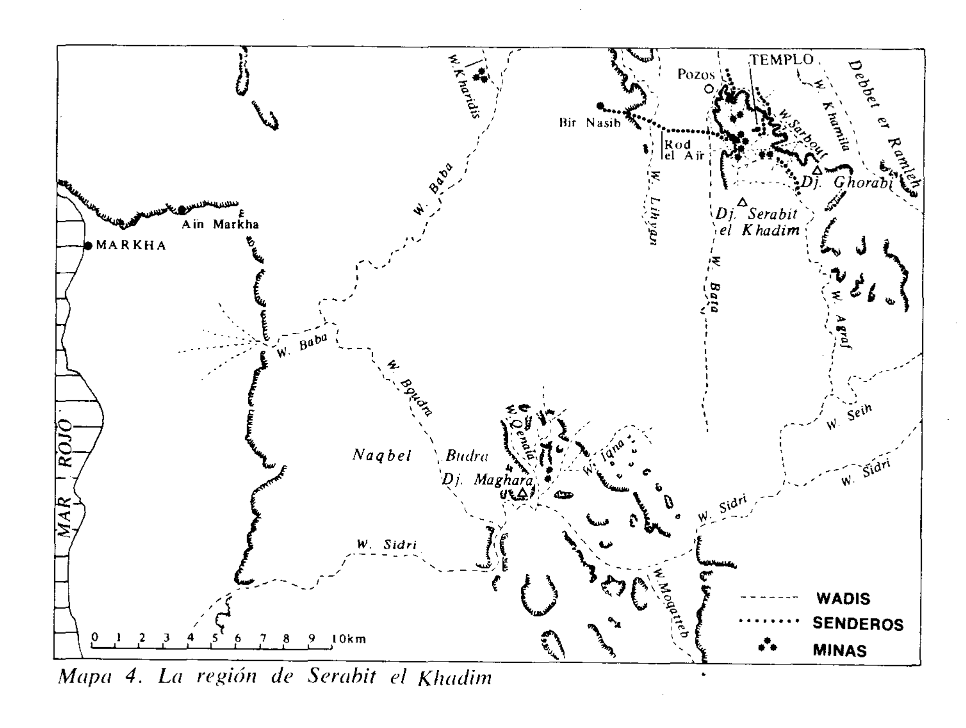
Mapa 1. El Antiguo Oriente.



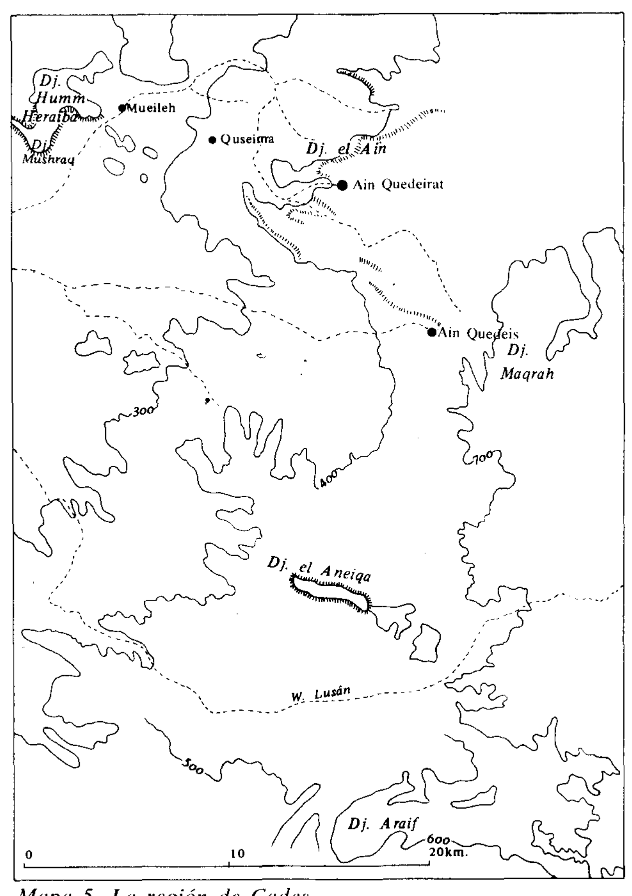
Mapa 2. El paso del Mar Rojo.



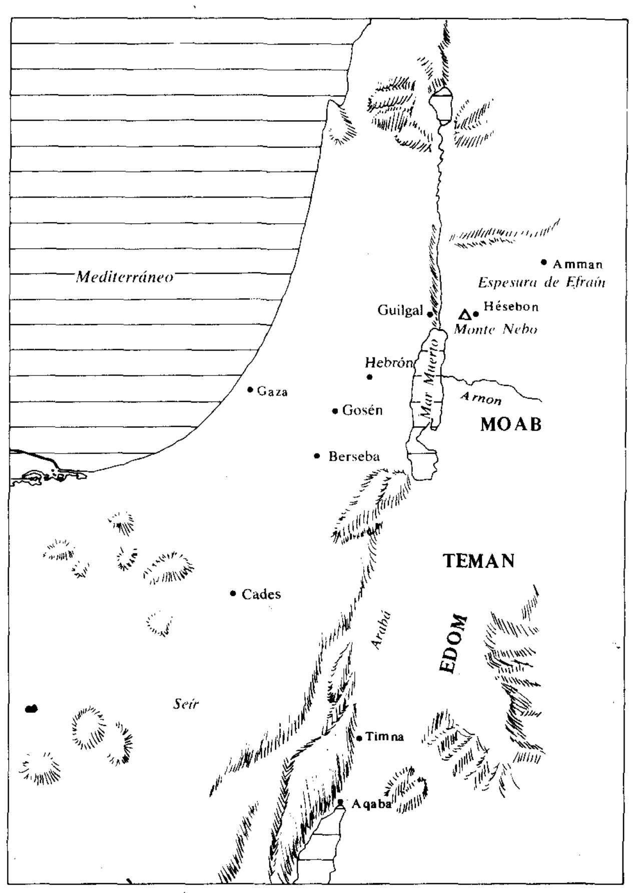
Mapa 3. El Sinaí



Mapa 4. La región de Serabit el Khadim



Mapa 5. La región de Cades



Mapa 6. Palestina